Stimmen aus Maria-Laach

Jahrgang 1914

Freiburg im Breisgau
Herdersche Verlagshandlung







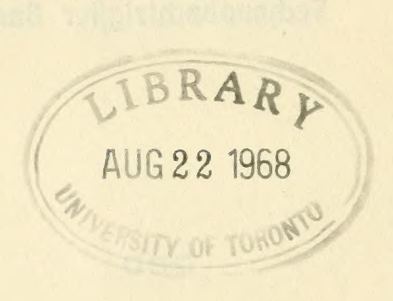
Stimmen aus Maria-Laach

Stimmen aus Maria-Laach

Katholische Blätter

Sechsundachtzigster Band

Freiburg im Breisgau
Herdersche Verlagshandlung
1914
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien, London und St Louis, Mo.



Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

Inhalt des sechsundachtzigsten Bandes.

Miszellen.

Verzeichnis der beigegebenen Abbildungen.

Verzeichnis der besprochenen Schriften.



1813.

Auf den Tag ein Jahr vor dem Entscheidungskampf bei Leipzig ergingen aus dem kaiserlichen Hauptquartier „Moskau“ die Befehle, welche den Rückzug anordneten. Schon rechnete Kaiser Napoleon mit dem übeln Eindruck dieser Maßregel auf Europa. Der Weltteil war Zeuge gewesen eines Heerbannaufgebotes ohnegleichen, eines Heerfahrtauszuges, der alles übertraf. Eingeweihtere wußten, daß die Pläne des Riesengeistes im Anschluß an diese Unternehmung ins Abenteuerliche und Uferlose ausschweiften. Narbonne sagte, sie gingen hin und her „wie zwischen Bicêtre und dem Pantheon“. Nun aber konnte keine Kunst der Tatsachenaufmachung auch mit den gewagtesten Retouchierungen diesen Rückzug als Erfolg erscheinen lassen. Daher sollen wenigstens alle Verstärkungen und Nachschübe in alle Zeitungen kommen, und zwar doppelt so groß, als sie waren. Wer an Ironien der Weltgeschichte Gefallen findet, dem bietet der 24. Band der Korrespondenz Napoleons eine ganze Sammlung. Unter dem so berühmt gewordenen Tagesdatum „16. Oktober“ (1812) liest man ein kaiserliches Lob der tapfern Preußen; wer ihm gesagt hätte, wie sie auf den Tag ein Jahr später bei Leipzig sich so glänzend bewähren würden! Im 26., dem ersten Rückzugsbulletin, vom 23. Oktober heißt es, selbst die Bewohner des Landes staunten über das prachtvolle Wetter; es seien die sonnigherrlichen Tage von Fontainebleau. Nimmt sich das erste wie eine an den Glücksstern des Kaisers gerichtete Huldigung aus, so erscheint das andere wie ein Gruß an die Gefährtin jener Sonnentage, die Kaiserin. Allein schon sammelten sich im Nordosten die schneeschweren Wolkenmassen, die den blutigen Glücksstern verdunkeln sollten. Bald flog von Westen her der Pariser Kurier herbei, dessen Depeschen dem Kaiser die schwersten Enttäuschungen brachten. Es war die Affäre Malet, die ihm gemeldet wurde. Sie hatte sich am nämlichen Tage abgespielt, an dem er den Sonnenstrahlen auftrug, Fontainebleau zu grüßen und die Kaiserin. Wie Trugbilder mußten ihm nun die dynastischen Pläne erscheinen, deren Verkörperung die Kaiserin war und deren Sohn.

Nach einigen Tagen ist das Vertrauen in die Witterungsgunst erschüttert. Drei weitere Tage, und schon gehen Pferde vor Kälte zu Grunde. Die erste Hiobspost. Und nun folgen sie ununterbrochen aufeinander, steigern sich zu unerhörten, grausigen Dimensionen. Die eisige Windsbraut fährt und fegt über die Steppe — der gewöhnliche alljährliche Wintereinbruch. Mit seinen leichten, wirbelnden Schneeflocken, seinen stillen und harten Frösten vernichtet er, ein Massenwürger, das in solcher Ausrüstung nie dagewesene Menschenmachtaufgebot, vernichtet es bis auf den kläglichen Rest, der wie ein Bettlerhaufen und eine wandelnde Klinik vorwärtswankte und heimwärts schlich. Um ihn her aber wurde in deutschen Landen ein De profundis angestimmt, dergleichen man nie gehört. Ein Unterton klingt mit wie Osterglockenklang der Völkerauferstehung:

Mit Mann und Roß und Wagen, so hat sie Gott geschlagen;
Es irrt durch Schnee und Wind umher das große mächtige Franzenheer.
Der Kaiser auf der Flucht, Soldaten ohne Zucht,
Jäger ohn' Gewehr, Kaiser ohne Heer,
Heer ohne Kaiser, Wildnis ohne Weiser,
Trommler ohne Trommelstock, Kürassier in Weiberrock,
Ritter ohne Schwert, Reiter ohne Pferd,
Fähnrich ohne Fahn', Flinten ohne Hahn,
Büchsen ohne Schuß, Fußvolk ohne Fuß,
Feldherrn ohne Witz, Stückleut ohn' Geschütz,
Wagen ohne Rad, alles müd und matt,
Kranke ohne Wagen — so hat sie Gott geschlagen.

Die Pariser Sensationsnachricht, die mit den ersten Frösten anlangte, betraf ja ein an sich unbedeutendes Ereignis. Der Maletsche Putsch war nicht viel mehr als eine Köpenickiade. Seit 14 Tagen ist man in Paris ohne Nachricht vom Kaiser. Mit dem Alarmruf, der Kaiser sei tot, hatten ein paar Verschworene durch ein paar Stunden Staatsstreich gespielt. Im Stadthaus überrumpelten sie einen Beamten, der ihnen für ihre provisorische Regierung ein Amtslokal anwies. Geradezu komisch mußte es wirken, daß es ihnen gelang, den Polizeipräfekten und den Polizeiminister unter Schloß und Riegel zu setzen. Aber schon am Nachmittag war alles beigelegt und vorbei. Wieder im Sattel, exekutierten die Machthaber ziemlich freigebig, um Cäsars Zorn zum voraus zu löschen. Der Kaiser erfuhr in Einem Malets Glück und Ende. Was ihn aber tief ergriff, war, daß auch unter den Getreuesten niemand an die Kaiserin gedacht hatte und an den König von Rom. Keinem ist es auch nur in den Sinn gekommen, zu sagen: „Der Kaiser ist tot, es lebe der Kaiser!"

Wochenlang ging ihm das nach, mitten unter den übrigen täglichen Schrecknissen. Es bohrte sich um so tiefer in seine Seele, als er nun durch drei Wochen keine weitere Nachricht aus Paris erhielt. 20 Stafetten blieben aus. Am 3. Dezember kamen sie alle auf einmal. Kaiser Napoleon entschloß sich, abzureisen. Er sandte Montesquiou voraus. In allen Städten, durch alle Zeitungen sollte er den „Sieg an der Beresina" verkünden und daß der Kaiser wohl sei. Gesundheit und Leben des Kaisers hatten durch den ärgerlichen Vorfall in seinen eigenen Augen höchste dynastische Wichtigkeit erlangt. Natürlich mußten die bösen Engländer es sein, die überallhin aussprengten, er sei tot, oder er habe den Verstand verloren, oder, wie er im April 1813 zu Schwarzenberg sagte, er habe beide Beine eingebüßt und pardessus le marché den Kopf. Wie ihm Maßhalten überhaupt fernlag, schrieb er nun, im Dezember, nach allen Seiten: „Ich bin gesund", „sehr gesund", „gesünder als je". „Die Gesundheit Sr Majestät ist nie besser gewesen." So kam dieser vielberufene Satz in das 29. Bulletin, das die Katastrophe des Rückzuges urbi et orbi verkündete. Wie er da als Abschluß der Schreckensnachrichten hingestellt ist, ergab sich daraus eine oft bemerkte Kontrastwirkung. Zynismus liegt keiner darin; wohl aber wird man an Talleyrands Ausspruch erinnert: „Der Takt ist ihr persönlicher Feind. Könnten sie ihm mit Kanonen beikommen, längst wäre er tot und begraben."

Wenn der Kaiser nun, in Paris eingetroffen, zwei Tage nach seiner Ankunft bei der Begrüßung der Senatoren und Staatsräte weit mehr von der Affäre Malet sprach als vom Feldzug, so scheint es nicht, daß er lediglich die öffentliche Meinung ablenken wollte. Er hielt die Begründung der Dynastie für den Abschluß seines Waltens, und nichts dünkte ihm wichtiger. In seinen Ansprachen brandmarkte er die „Ideologie" und die Volkssouveränität. Derlei Dingen sei die Schreckensherrschaft der „Blutmenschen" entsprungen. Die Monarchie habe er begründet, und das staatsrechtliche Prinzip der erblichen Thronfolge sei die bewährte Gewähr des Völkerglücks. Der Präsident des Senates hatte an die Krönungen minderjähriger Fürsten, an die der Thronfolger zu Lebzeiten der Herrscher erinnert. Nun wurden historische Forschungen darüber angeordnet. Der Papst sollte die Kaiserin und den König von Rom krönen. Es erging der Auftrag, das Zeremoniell auszuarbeiten. Der Abschluß und das Scheitern des Konkordats vom 25. Januar 1813 stehen mit dem Betreiben und dem Aufgeben dieses Planes in Zusammenhang. Es blieb nur die Regentschaft

der Kaiserin davon übrig. Der Senatuskonsult, der dazu erforderlich war, wurde prompt geliefert. Schwerere Folgen hatte es, daß deshalb der nächste Regentschaftsanwärter, König Joseph von Spanien, um jeden Preis von Frankreich fern- und darum in Spanien festgehalten werden mußte bis zu völligem Untergang.

Während Napoleon als Autokrat und Dynastiebegründer seine jakobinische Herkunft so völlig verleugnete, besann er sich damals doch auch auf seine Vergangenheit. „Den nächsten Krieg führe ich wieder ganz als General Bonaparte“, soll er um diese Jahreswende gesagt haben. Zunächst hat er in dessen Zurüstung wie vordem, ja vielleicht mehr als je, seinen Genius spielen lassen. Immer trostlosere Meldungen kamen. Kein Halten am Niemen, an der Weichsel, an der Oder. Und was für Szenen wilder Zuchtlosigkeit und grenzenlosen Elends! Der stolze Name grande armée war nur mehr eine Grabschrift, wie ein Zeitgenosse bemerkt. Und doch konnte diese Bezeichnung im offiziellen Gebrauche verbleiben. Die große Armee ist tot, es lebe die große Armee! Während die von 1812, eine halbe Million wohlausgerüsteter Männer, sich in nichts auflöste, Leichenhaufen von ihr übrig blieben, die zu Tausenden verbrannt wurden, und ein paar Jammergestalten, die Mitleid erzwangen, entstand in vier Monaten eine neue große Armee, die an Zahl die vorige übertraf. Und das geschah ohne Kriegsanleihe, ohne neue Besteuerung der Franzosen, ohne daß Kaiser Napoleon seine Sparpfennigmillionen dafür aufzuwenden brauchte. Wie ging das zu? Ist er ein Zauberer? Wohl ein Übermensch an Weitblick und Einblick, an Schaffenskraft und Arbeitsenergie. Vom Eintreffen in Paris an beginnt das. Stundenlange Sitzungen, halbtägige Beratungen. Dann Dutzende um Dutzende von Briefen. Überallhin, als sei sein Geist allgegenwärtig. Ohne Schonung verlangte er alles von allen Untergebenen. „Sie haben mir jeden Tag Bericht zu erstatten“, ist wie ein Kehrreim seines Administrativverfahrens. Er behandelt sie alle gleich. Ein König, Murat, verläßt das Kommando. „Ich sollte ihn verhaften lassen“, schreibt der Kaiser an dessen Nachfolger; begnügt sich aber mit einer Kundgebung im „Moniteur“, die in ein paar Zeilen so viel herben Hohn enthält und Verachtung, daß Peitschenhiebe daneben als Annehmlichkeiten erscheinen mögen. Sein Bruder, König Jérôme, wird ausgepreßt wie eine Zitrone und ausgescholten wie ein Leutnant. 14 Tage nach dem Beginn der Riesenarbeit sieht Cäsar schon das Entstehen der neuen großen Armee. Ein Observationskorps in Verona, ein zweites und noch ein weiteres am

Rhein, ein viertes an der Elbe. Wie ein Schachmeister sein Schachbrett, so überschaut und beherrscht er Groß-Frankreich mit seinen 130 Departements und seiner Grenze von Hamburg bis Zara. Seine Befehle schieben die Regimenter wie Schachfiguren von Spanien nach Magdeburg, vom Po an den Main. Schon am 5. Januar 1813 kann er schreiben: „Ich komme im Frühjahr nach Deutschland mit einer noch größeren Armee als im Vorjahr." Es ergeht das Heerbannaufgebot an die Rheinbundfürsten. Immer detaillierter werden die Anordnungen. Wiederholt beginnen die Briefe an den Kriegsminister also: „Herr Herzog von Feltre, ich mißbillige die vorgelegte Arbeit. Das muß so gemacht werden." Und nun stürzt er sich in Einzelheiten. So sehr, daß er angibt, wo etwa 150 Pferde fehlen oder 100 Mann.

Mitten in diesem Wirbel einer schöpferischen Arbeit, die halb Europa umspannt und mit Hunderttausenden rechnet, entgeht ihm nichts. Er eröffnet den Stellen, die es angeht, niemand, am allerwenigsten Klosterfrauen oder „Betschwestern", dürften der heiligen Messe des Papstes anwohnen; und begründet das mit einer Art staatskirchlicher Mystik, die er da anwenden zu müssen glaubt. In Groß-Frankreich würden alle himmlischen Gnaden nur durch die Bischöfe vermittelt; an diesen Instanzenzug sei auch das religiöse Leben gebunden. Nicht bloß den Kultus reglementiert er, auch die Kunst. Die Kriegsrüstungen hindern ihn nicht, das Theater im Auge zu behalten. Er verbietet persönlich die ferneren Aufführungen eines Theaterstückes, das den Hof in einer Weise behandelte, die ihm nicht paßte[1]. Die Zensoren, welche dieses Stück durchließen, seien entweder sehr dumm oder böswillig, und deshalb sollen andere Theaterzensoren bestellt werden.

Mitte Februar tat Kaiser Napoleon in einer Thronrede Europa kund, an eine Preisgabe von Groß-Frankreichprovinzen, wie die Küsten der Nordsee oder Rom oder andere durch Senatuskonsult einverleibte Gebiete, sei nicht zu denken. Kamen ihm Diplomaten mit den „Stimmungen der Völker", so beseitigte eine herrische Handbewegung derlei Gerede. Das kenne er. Das mache man heute, tilge man morgen, je nach Bedarf. Schärfer und strenger als je griff er ein und wollte Unbotmäßigkeiten zertreten wissen. Als ob ein Elementargeist wie der seine durch eine elementare Widerstandskraft wie die einer Volkserhebung aus Rand und Band gebracht würde. Da sah er nur „Räuber" und „Canaille". So schon 1809 im Aufstand der Tiroler. So urteilte er über Spanien. So nun auch im Jahre des Befreiungskrieges. „Exempel statuieren und füsilieren" kehrt in den erhaltenen

[1] Lecestre 979, vom 30. März 1813 (in die Korresp. nicht aufgenommen).

Briefen wieder und wieder. Vielleicht sei ein Exempel im großen nötig; eine Stadt zu verbrennen, sei es Berlin[1] oder Leipzig[2].

Mitte April war er bereit und brach auf. Zum letztenmal öffneten sich die Flügeltüren der Rheinbundstaaten. Die getreuen Vasallen harrten des schreckenerregenden Rufes: L'empereur! Er kam und siegte bei Lützen; zog in Dresden ein, zwang den König zurück in seine Gefolgschaft und siegte nochmals bei Bautzen. Einer seiner tüchtigsten Marschälle, der Herzog von Friaul, fiel in dieser Schlacht. Kurz vor seinem Ende sagte er zu einem Freunde: „Mein Lieber, die Kampfbegier des Kaisers ist unersättlich. Wir alle werden zur Strecke kommen, das ist unser Schicksal." Bald darauf traf ihn der tödliche Bombensplitter.

In diesen Frühlingstagen ist das berühmte Wort gesprochen worden: „Schüttelt nur an euern Ketten; ihr werdet sie nimmer zerbrechen, sondern nur tiefer noch ins Fleisch ziehen. Der Mann ist euch zu groß!"[3]

Bedenkt man, welch großes Genie diese Worte sprach, nicht bloß einer der größten Dichter aller Zeiten, sondern auch ein Mann, der die realen Mächte der Welt wohl zu wägen wußte, dann haben sie das volle Gewicht eines unabweisbaren Zeugnisses; eines unabweisbaren Zeugnisses dafür, daß es Deutsche, daß es Größen gab, und zwar solche, die mitten in den Ereignissen standen und doch von einer Koalition der Fürsten keinen sichern Sieg, von einer Erhebung des Volkes aber nur noch größeres Elend erwarteten.

Im Juni ließ der Imperator, der Glanz und Pflanz so sehr liebte, abermals das Personal der Comédie française nach Dresden kommen, und Herzog Karl August von Weimar ergötzte sich am 30. Juni 1813 an Racines „Phaedra"[4]. Das war gerade der Tag, an dem Metternich seine zweite Unterredung mit Kaiser Napoleon hatte, in der Österreichs bewaffnete Vermittlung angenommen, der Beginn des Prager Kongresses auf den 5. Juli festgesetzt, die Waffenruhe bis zum 10. August verlängert wurde. Die europäische Koalition war vorbereitet. Es fehlte nur ein Wort, und sie war geschlossen. Vom 11. August an trat sie in Aktion.

---

[1] 5. März 1813, Korresp. 25, 31.

[2] 19. Juni 1813 (nicht in die Korresp. aufgenommen). Lecestre 1023.

[3] Diese Worte Goethes werden in Wortlaut und Satzfolge nicht immer gleich zitiert; oft so, wie sie im Text stehen. Vgl. z. B. Hardens „Zukunft" 1913 vom 15. März, 21. Jahrgang, Nr 24, S. 367. Bei E. M. Arndt, Erinnerungen aus dem äußeren Leben (Reclam Nr 2893) fehlt „ihr werdet sie" usw. bis „ziehen". Weiteres bei Baumgartner-Stockmann, Goethe II³ 459 460¹.

[4] Deutsche Rundschau 1913, Juli, 39. Jahrgang, Nr 10, S. 75.

Am folgenden Tag frühmorgens erhielt Kaiser Napoleon die Nachricht von Wellingtons Sieg bei Vittoria. Das Königtum Josephs war nun gründlich dahin. Daraus ergaben sich drei Konsequenzen, eine schlimmer als die andere. Die programmatische Thronrede vom 14. Februar erhielt ein scharfes Dementi. Denn da war mit imperatorischer Kürze gesagt worden: „Die französische Dynastie regiert in Spanien und wird dort weiter regieren." Ferner ist nun die französische Südgrenze geradezu ungedeckt gewesen. Endlich und schlimmstens: Joseph Bonaparte flüchtete nach Frankreich. Sprach auch sein Bruder, der Kaiser, ihm schonungslos vollkommene Unfähigkeit zu, in Krieg und Frieden, zu Lande gewiß, zu Wasser wohl nur deshalb nicht, weil er da keine Gelegenheit hatte, sich zu erproben, so fürchtete er um so mehr seine Fähigkeit, die Regentschaft zu gefährden. Befehl um Befehl erging aus dem kaiserlichen Hauptquartier Dresden, der dem thronflüchtigen Bruder jeden auch nur kurzen Aufenthalt in Paris zu versagen bestimmt war.

* * *

Wenn wir zunächst vom katastrophalen Ausgang des russischen Feldzuges absehen, schon die bloße Tatsache seines Mißglückens hatte zu unmittelbarer Folge, daß es mit der Kontinentalsperre vorbei war. Das System verträgt keine Bresche, der Rückzug aber öffnete eine solche, groß wie Osteuropa, daher denn früher als irgend ein kontinentales Land England in einen Freudentaumel geriet. Nun hatte das insulare England die günstigste Stellung. Es brauchte niemand, und alle brauchten es. An der mediterraneen Küste Groß-Frankreichs bedrohte England Spanien von Portugal aus, Neapel von Sizilien her; an der Nordküste stand zwar Dänemark zu Napoleon, das russisch-englische Bündnis aber, durch ein russisch-schwedisches ergänzt, führte nun auch zu einem englisch-schwedischen. Daraus erklärt sich, daß Freiherr v. Stein einmal England die Aufgabe zudachte, als leading power die Koalitionsbildung in die Hand zu nehmen. Das ist nun dort nicht die Meinung gewesen. Man konnte vom insularen Standpunkt warten, bis die kontinentale Koalition so weit gediehen schien, daß sie als Kapitalsanlage hohe politische Zinsen verhieß. Allein England war keine bloß insulare Großmacht. Durch die Ansprüche seiner Dynastie auf Hannover in kontinentale Angelegenheiten verflochten, hatte es größtes Interesse an den Organisationsfragen Deutschlands, die gebieterisch Lösung heischend sich einfanden, sobald die napoleonische Ordnung vorab Norddeutschlands einzustürzen drohte oder anhub. Tauchte der Plan einer Vergrößerung Preußens auf, so konnte nicht ausbleiben, daß der Wunsch nach einer Vergrößerung Hannovers sich danebenstellte. Diese Tatsache beleuchtet eine von den außerordentlichen Schwierigkeiten, die dem Abschluß einer

großen europäischen Koalition im Wege standen. Der Abschluß setzt voraus, daß Erörterungen und Abmachungen über die künftige Gestaltung Europas vorhergehen. Diese aber mußten, wenn sie nicht mit äußerster Vorsicht behandelt wurden, als Sprengstoff wirken, der die entstehende Koalition in die Luft schickt. Wurden sie aber mit äußerster Vorsicht behandelt, so war es unvermeidlich, daß die Stürmer und Dränger die öffentliche Meinung mit Unmut über die „Finasserien" der Diplomaten erfüllte, welche die Stoßkraft der Volksbewegung nur abzuschwächen geeignet seien.

Ganz ähnlich, nur noch schwieriger, lag im Osten die polnische Frage. Unleugbar war die erste Maßregel, welche den Ereignissen des Jahres 1813 das Tor aufschloß, die Abreise des russischen Kaisers zur Armee am 18. Dezember 1812. Damit gab der Kaiser vor aller Welt den Entschluß kund, entgegen der Meinung seiner höchsten diplomatischen und militärischen Ratgeber die Initiative zur Fortführung des Krieges zu ergreifen. Mit dem ersten Schritt aber, den der Befreier Europas nach Westen tat, betrat er polnisches Land. Kommt er dahin auch als Befreier, oder beginnt die Befreiung Europas mit einer Ausnahme? Der Zar säumte nicht, Preußen und Österreich zur Waffenbrüderschaft aufzurufen. Mochte er nun die Polen befreien oder nicht, die eine wie die andere Politik mußte das Mißtrauen der benachbarten Großmächte erregen und den Abschluß der Koalition erschweren: die Politik der Befreiung durch den nationalen Auftrieb, den sie entband und zu Gunsten Rußlands einfing; die entgegengesetzte Politik durch die erhebliche Machtsteigerung Rußlands und die weite Vorschiebung der russischen Grenze. Seltsamerweise trug niemand so viel zur Beseitigung dieser Schwierigkeit bei wie Kaiser Napoleon selbst. Indem er von Anfang an damit herausplatzte und sich dann darauf versteifte: „Vom Großherzogtum Warschau wird kein Dorf abgetreten", schwand die Gefahr, daß er sich direkt, über Preußen und Österreich weg, mit Rußland verständige, und legte es sich den Koalitionsmächten von selbst auf, die polnische Frage dilatorisch zu behandeln, da es müßig erscheint, über die Haut des Löwen einen Streit zu beginnen, ehe man ihn selbst hat, um an einen in den Verhandlungen jener Zeit öfters verwendeten Spruch zu erinnern.

Gentz hat einmal gesagt, eine Koalition sei immer eine komplizierte Maschinerie. Nie vielleicht galt das in dem Maße wie im damaligen Moment. Nicht bloß darum, weil nur eine große europäische Koalition einige Gewähr für den Sieg bot, sondern auch, weil alles, was in den vorhergehenden 20 Jahren geschehen war, den Abschluß erschwerte. In

dieser Epoche ist alles europäische Vertragsrecht, in Fetzen zerrissen, vom Zeitensturm spreugleich verweht worden. Deshalb konnte man an einen Sieg über Kaiser Napoleon nicht denken, ohne daß die riesig große Frage „Was dann?“ dahinterstand. Und sobald man sie näher ins Auge fassen wollte, löste sie sich in einen Schwarm von Sonderfragen auf, deren jede ein Koalitionssprengmittel war. Dazu kam, daß die vorhergehenden sechs napoleonischen Kriege die großen Mächte alle mit tiefem Mißtrauen gegeneinander erfüllt hatten. Es gab keine unter ihnen, die nicht wenigstens einmal einer oder mehreren andern eine schwere Enttäuschung bereitet hätte.

Auf diese Vernichtung alles Vertragsrechtes und den Abgang notwendigen Vertrauens beziehen sich die Worte des russischen Bündnisentwurfes, der im Februar 1813 König Friedrich Wilhelm III. vorgelegt wurde: „Die Zeit wird kommen, wo die Verträge nicht mehr bloß Waffenstillstände sind, sondern wo sie von neuem mit gewissenhafter Treue beobachtet werden und mit heiliger Unverletzlichkeit ausgestattet sind; die Achtung, die Stärke, der Bestand der Reiche hängt davon ab.“

Weise Worte. Allein „hart im Raume stoßen sich die Sachen“. Am 6. Januar schrieb Zar Alexander dem preußischen König das förmliche Angebot, nicht früher die Waffen niederlegen zu wollen, als bis Preußen allen seinen Glanz (splendeur) und seine Macht wiedererlangt habe. Diese Zusage war schön, genauerer, topographischer Ausprägung aber sehr bedürftig. Ist doch im russisch-schwedischen Bündnisvertrag vom 18. bis 30. August 1812 die Weichsel als künftige Reichsgrenze Rußlands vorgesehen, was eine Einverleibung Ostpreußens einschloß. Im Januar 1813 erfolgte der Meinungsaustausch zwischen dem russischen Kaiser und Fürst Czartoryski, der erst viel später den Historikern, den führenden Diplomaten aber zu ihrem Schrecken gleich damals bekannt wurde. Im nämlichen Januar sagte Schwarzenberg: „Von welch außerordentlicher Wucht ist der Fall eines großen Mannes; die Nachbarn müssen sich vorsehen, nicht zermalmt zu werden.“ In der Tat glich damals der Weg der österreichischen und mehr noch der preußischen Politik einer Traversierung im Hochgebirg auf schmalem Pfad und brüchigem Gestein zwischen jähem Abgrund und überhängenden Felsen. Auf brüchigem Gestein wegen der Unsicherheit der Lage und dem Schwächezustand beider Staaten. Der jähe Abgrund war die Vernichtung durch Napoleon im Fall des Anschlusses an Rußland und französischer Siege. Der überhängende Felsen stürzte herab im Fall des Anschlusses an Frankreich und russischer Siege, die denen freilich wenig wahrscheinlich dünken mochten, welche über die russische Kriegführung 1812 genau unterrichtet waren. Aber auch die beiden Eventualitäten des Anschlusses an die Macht, der der Sieg zufallen würde, sind für die freie Großmachtstellung Preußens und Österreichs voll von Gefahren gewesen, stellten ein Protektorat in Erwartung, ein französisches oder ein russisches.

Und welchem Koalitionszweck konnte an dieser Jahreswende, ja überhaupt vor der Leipziger Schlacht die Bindekraft zugeschrieben werden, die

zusammenbrächte und beisammenhielte? Der Sturz Napoleons? Der lag bestenfalls als unwahrscheinliche, kaum ernst zu nehmende Möglichkeit in nebelhafter Ferne. Es konnte also nur eine Zurückstauung der Grenze Groß-Frankreichs in Aussicht und Angriff genommen werden. Aber bis wohin? Bis auf den Stand des Schönbrunner Friedens (1809)? Dawider sogar hat Kaiser Napoleon schon im Februar 1813 sich auf ein kategorisches Nein festgelegt. Zu einem unabsehbaren Weltkrieg mußten die Großmächte nach fast zwanzig Kriegsjahren sich entschließen, wenn sie die Grenzen von Tilsit (1807), von Preßburg (1805), von Lunéville (1801), oder gar die vielberufenen limites naturelles als Koalitionszweck beurkundeten. Ja auch die limites naturelles waren nicht eindeutig. Sie konnten den Rhein bedeuten; den Rhein und die Maas; Rhein, Maas und Schelde. Wenn man aber meinen sollte, die beiden deutschen Großmächte hätten sich doch leicht auf ein deutsches Programm einigen können, sie hätten ja nur der Nation zu folgen gebraucht, so ist erstens zu erinnern, daß sie ja auch in deutschen Fragen nicht allein und unter sich gewesen sind, sondern England und Rußland mitsprechen wollten und mitgehört werden mußten. Wo war ferner vor der Leipziger Schlacht der Zug der gesamten Nation? Wie war die reale Lage in Baden, Württemberg, Bayern, am Rhein, in Thüringen und Sachsen? Wie die Stimmungen, nicht bloß der Fürsten, der fürstlichen Häuser, der führenden Staatsmänner, sondern auch der weitesten Volkskreise und der Vertreter höchster Bildung, nicht Goethes bloß, sondern auch Wielands und Hegels und anderer? Hatte der Imperator seine Gestaltungen auf deutschem Boden nicht mit ehernen Klammern an Groß-Frankreich geschmiedet? Wie viel Süddeutsche, Westdeutsche, Mitteldeutsche fochten noch im Frühjahr, Sommer und Frühherbst 1813 unter Napoleons Fahnen! Es ist höchst charakteristisch, was G. K. Lehmann[1] zum Spätherbst 1813 schreibt: „In den rheinbündischen Staaten nahm die Empfindung überhand, daß es Verpflichtungen gibt, die allen Fahneneiden der Welt vorgehen, Verpflichtungen gegen Gott und Vaterland, Weib und Kind.“ Wohin aber führt es, wenn diese ehernen Klammern gelöst werden? Wer bannt und zügelt die Geister, die so man zu rufen begann?[2] Zudem allgemach sich der tiefsten und weitesten Volkskreise

---

[1] „Freiherr vom Stein“ III (1905) 318.

[2] E. M. Arndt hat schon 1812 in der ersten Auflage des Soldatenkatechismus die Ansicht in stärksten Ausdrücken vertreten, daß Fahneneide deutscher Soldaten, die direkt oder indirekt der Sache des Kaisers Napoleon abgelegt werden, keine

eine Erregung bemächtigte bis zu höchstgesteigerter, vielgestaltiger Schwarmgeisterei; äußerte sie sich doch hier als religiöse, welche die abenteuerlichsten Weissagungen kolportierte, dort als radikale, die dem Jakobinertum nicht viel nachgab, anderwärts als religiöse und radikale.

Der russische Feldzug war ja nicht bloß ergebnislos ausgegangen. Die Vernichtung der Waffenmacht des Weltbezwingers und dessen Flucht waren das wie ein Gottesgericht erscheinende Ende. Das wirkte wie ein transkontinentaler Erdstoß. Im Gemäuer des imperialistischen Prunkbaues knisterte es wie vor einem Einsturz. Noch ehe der Erdstoß ausgelöst wurde, ehe genauere Nachrichten über die Ereignisse an der Beresina vorlagen, signalisierte Metternich, was kommen müsse. Am 9. Dezember schon schrieb er, der Schwung (élan), der die russische Nation ergriff, gewähre dem Zar erhebliche Machtsteigerung. Unberechenbar sei die Wirkung auf die übrigen Nationen, welche das erste „minder glückliche Unternehmen" Kaiser Napoleons ausüben müsse. Gegen seine Gewaltherrschaft würden sich fünfzig Millionen erheben, wenn Kaiser Franz es wolle[1].

Wie mußten diese „unberechenbaren Wirkungen" erst sein, wenn die „minder glückliche Unternehmung" als grauenhafte Katastrophe enthüllt wurde! Damals begann das, als das Volk zu summen, zu sagen, zu singen anhub: „so hat sie Gott geschlagen". Dort geschah das, wo der Eindruck vom Untergang mächtig war, wie nirgends sonst, wo er wie Geschautes, Gefühltes, Erlebtes wirkte, im Gebiet zwischen Weichsel und Elbe. Die Augenzeugen glanzvollsten Auszugs wurden Augenzeugen elendester Rückkehr.

„Gespensterhafte Menschen ziehen in Haufen vorüber und schreien und jammern und weinen nach Brot. Sie schleppen sich in Lumpen, daß man mit Mühe in

Geltung im Gewissensbereich haben. Text siehe in Deutsche Revue 1904, Nr 29, 284 ff. In den späteren Auflagen abgeschwächt. Dahlmann-Waitz[8], Literatur (1912) 11 158 und M. Lehmann a. a. O. III 175 A. 3. M. Lehmann hat diese Sache ans Licht gebracht, die eine eingehende Untersuchung wohl verdiente.

[1] Diese 50 Millionen zuerst in der Instruktion für den k. k. Botschaftsrat Floret bei Oncken, Österreich und Preußen I 382 (ostensible Dep.). Metternich bediente sich aber dem französischen Botschafter Otto gegenüber einer ähnlichen Wendung, was dieser unter dem 16. Dezember seinem Chef, dem Herzog von Bassano, meldet (bei Fain I 290). Napoleon ließ nicht bloß durch seinen Minister des Auswärtigen Amtes eine scharfe Replik abgehen (bei Oncken I 396 ff, die Stelle 398), sondern sprach in seiner Thronrede von den fünfzig Millionen Bürgern, durch deren hingebende Liebe Groß-Frankreich begründet ward (Korresp. Nr 24, 521). Ganz wenige nur wußten, daß diese Phrase ein Pfeil ist und wohin er zielt. Metternich wußte es.

ihnen französische Soldaten erkennt. Fast keinen sieht man, der noch ein menschliches Aussehen hätte." So Clausewitz. Und Arndt: „Zerrissene, erfrorene, bläuliche, unglückliche Pferdefleischfresser, schienen sie kaum noch Menschen." „So wie einer starb, warf man ihn seitwegs in den Schnee." „An den Straßen lagen die Leichen wie anderes Aas, unbedeckt und unbegraben." Wir sahen „Wölfe hin und wieder, oft in Scharen von 10 oder 15, mit dem Genuß ihrer Beute beschäftigt." „Mit keinem der niedergeworfenen deutschen Staaten, mit keinem der Verbündeten war Napoleon so grausam verfahren als mit dem preußischen." Und nun war gerade das preußische Volk Augenzeuge des Einsturzes von Zwinguri, des Niederbruches der Übermacht. „Wie vergaß da dieses in tausend Wunden zerhauene und verblutete Preußen in der Lust der Abschüttlung und Befreiung alle seine Narben, ja seine noch offenen Wunden und scharte und rüstete sich zur Bewaffnung seiner Jugend und zum Vordermarsch der Deutschen für die Freiheit."

„Jetzt oder nie!" Diese Devise, die York ausgab, war in der Tat wie ein in allen Mannesseelen aufzuckendes Blitzlicht. „Jetzt oder nie", das wurde der Herzschlag des Volksempfindens, zunächst von der Weichsel zur Elbe. „Jetzt oder nie", dieses Bewußtsein erwies sich aber auch als ein Antrieb, der die europäische Koalition zusammenschweißen mußte. Aber noch ehe diese verwirklicht wurde, vollzog sich eine andere Koalition, der kaum geringere weltgeschichtliche Bedeutung eignet, die Koalition von Fürst und Volk in Preußen.

Neuere Forschungen haben dargetan, daß schon der erste Schritt, die Kapitulation von Tauroggen, durchaus nicht gegen den Willen des Königs geschah. In der Sache war York der Zustimmung seines Königs sicher; in der Form folgte er der Eingebung des Moments. Seine Tat erscheint uns nun als loyaler Heroismus, weil er sie wagte; als heroische Loyalität, weil er durch das Geheimnis seinen König deckte. Die großartige Volkserhebung, die nun folgte, die Friedrich Wilhelm III. in den Breslauer Februartagen „eine Auferstehung" nannte, wird nie aus dem Bewußtsein der Nation schwinden. Es sollte aber auch nie die Einsicht getrübt werden, worin die Größe und Weihe des Moments bestand und zugleich die Bürgschaft und Ursache des Erfolgs. Sie bestand einmal in der Koalition der Fürsten und Völker; zweitens in der Koalition der Fürsten, vorab der Beherrscher Rußlands, Preußens und Österreichs. Beide Koalitionen haben den großen, abschließenden Sieg erstritten und darüber hinaus Bahnen gebrochen und Wege gewiesen. Nicht alle Blütenträume reiften; wann wäre das je geschehen! Es wird sich doch nicht leugnen lassen, daß die erste Koalition, die der Fürsten und Völker, auf die staatsrechtliche

Entwicklung der Folgezeit und auf die politische Erziehung der Nation tiefgehenden Einfluß ausübte. Dabei kann man an geschriebene Verfassungen denken, an das Repräsentativsystem, an den „modernen Rechtsstaat"; aber ebensowohl an eine gesteigerte Wertung des monarchischen Prinzips und der historischen Rechtskontinuität in der Seele des deutschen Volkes. Damit hängt weiter die Belebung geschichtlichen Sinnes zusammen. Als hätte ferner die Nation begonnen aus den Tiefen ihrer Erinnerung an die einstige Größe ein neues Selbstbewußtsein und Einheitsbewußtsein zu schöpfen. Es erschließt sich der Ausblick auf die geistige Bewegung, die zur Weltstellung des deutschen Geistes in Wissenschaft und Kunst geführt hat, mit ihrer Eigenart historisch empfindenden Volkstums.

Man wird ferner sagen müssen, daß die andere Koalition, die der Fürsten, nach ihrem Siege durch vielerlei Fährnisse hindurch zu guter Letzt dabei anlangte, die Karte Europas mit der Kollektivgarantie oder Gemeinbürgschaft der Großmächte zu versehen; ein Vorgang, der früher nie vorgekommen ist, und mit dem spätere Jahrhunderte vielleicht eine neue Epoche des Völkerrechts einsetzen lassen werden.

In der Koalition der Fürsten und Völker nahm Preußen die Führung, gab Preußen das Beispiel. Daß die komplizierte Maschinerie der Fürstenkoalition nach den richtigen Prinzipien konstruiert war, im richtigen Augenblick fertig wurde, alle Bürgschaften des Gelingens hatte und dann einwandfrei funktionierte, dünkt uns das große europäische Verdienst Metternichs, auf das wir in Verbindung mit seinen Verdiensten um Österreich noch zurückkommen.

So hat jede der vier koalierten Großmächte ihren Eigenbeitrag zur Gesamtleistung von 1813 aufzuweisen: Rußland die Initiative, England die Subsidien, Preußen die Koalition von Fürst und Volk, Österreich sowohl den Abschluß des großen Fürstenbundes mit gemeinsam beschlossener Zielsetzung wie die diplomatische und militärische Führung der Koalitionsaktion im Namen der verbündeten Majestäten.

Im großen aber und ganzen betrachtet erscheint der Erfolg als die weltgeschichtliche Bewährung eines der höchsten Sozialprinzipien: viribus unitis.

* * *

Die Koalition von Fürst und Volk, die 1813 im Breslauer Quartal geschmiedet worden ist, hat bei den Söhnen und Enkeln der Zeitgenossen zwiespältige und nicht selten abgünstige Beurteilung gefunden. Die einen

konnten sich nicht darüber trösten, daß die Volkserhebung nicht schon im Dezember 1812 hervorgerufen und auf die Reste der großen Armee losgelassen worden ist, sie mitsamt den französischen Truppen, welche die preußischen Festungen und Berlin sogar besetzt hielten, zu vernichten.

Unhistorische Phantasien! Kein Mensch konnte damals und kann heute wissen, wie das ausgegangen wäre, wie sich Rußland dann sowohl diplomatisch verhalten wie militärisch betätigt hätte. Zweifellos aber ist, daß, wie immer der Vernichtungsversuch ausfiel, Kaiser Napoleon im April mit der zweiten Auflage der großen Armee ganz ebenso zur Stelle war, verstärkt durch eine von seinem Volk geteilte Rachbegier ohnegleichen. Wessen man sich von ihm zu versehen hatte, wußte man wohl. Andere wollten im Einklang von Fürst und Volk eine Kakophonie hören, als ob die Marseillaise und „Heil dir im Siegeskranz" gleichzeitig gespielt worden wären.

Die Koalition von Fürst und Volk wandelt sich in eine Kapitulation der Krone vor stürmischem Volksbegehren. Aus dem Befreiungskrieg von Fremdherrschaft wird ein Freiheitskrieg um Volksherrschaft. In der zweiten Rede, die Bismarck am Beginn seiner politischen Laufbahn hielt, nahm er hierzu Stellung. Er konnte sich zu denjenigen zählen, die von ihren Vätern die Erlebnisse der großen Zeit schildern gehört hatten[1], und bestand darauf, daß die Schmach der Fremdherrschaft bewegende Ursache der Erhebung von 1813 gewesen ist[2]. Wenn man die Spannung zwischen den „Patrioten" und dem König erörtert, wird zuweilen vielleicht auf Stimmungsurteile, Unmutsäußerungen, Zornausbrüche zu großes Gewicht gelegt. Worte sind Worte, Gelegenheitsworte zumal. Taten entscheiden. Erregte Zeiten erzeugen das Schaumspritzen zahlloser Gerüchte und ungezügelter Reden. Die Patrioten waren königstreu „bis in die Vendée", wie Bismarck einmal sagte, wenn sie auch unter sich lebhafte, allzu lebhafte Worte der Kritik sprachen. Eine andere Auffassung beschränkt sich darauf, den Anteil König Friedrich Wilhelms in reine Passivität aufzulösen. Das Wort „der König rief, und alle kamen" wird als völlig unhistorisch abgelehnt, dagegen eine briefliche Äußerung Hardenbergs über die Abneigung des Königs gegen „heroische Pläne" fast wie eine endgültige und erschöpfende Charakteristik bewertet.

Es soll gegen diese Auffassungen hier in eine Polemik nicht eingetreten werden. Man darf aber wohl an einige leitende Grundsätze zur Be-

[1] 23. Mai 1895 (Ansprache an die Leipziger), Politische Reden XIII 424.

[2] 17. Mai 1847 (Erster vereinigter Landtag), ebd. I 9.

urteilung der Breslauer Vorgänge erinnern. Sind es Gemeinplätze, um so besser. Dann kann es an ihrer Beachtung nicht fehlen.

Wir wiesen schon darauf hin: das erste Zeichen für den Sieg der Kriegspartei am Zarenhof war die Abreise des Kaisers zur Armee am 18./19. Dezember 1812. Das wirkte in die Weite der Welt. Was aber in der weiten Welt auch die Bestinformierten nicht ahnten, war die tiefe, religiöse Umstimmung in der Seele des Herrschers. Durch die Sommerereignisse von 1812 hervorgerufen, bewirkte sie zunächst, daß es nicht mehr der Zar von Tilsit und Erfurt, von 1809 und dem ersten Halbjahr 1812 gewesen ist, der nun die große Initiative ergriff. Da dies niemand wußte, vermochte auch niemand es als gegebene Größe in Anschlag zu bringen, und es ist historisch nicht angängig, einem der Zeitgenossen einen Vorwurf daraus zu machen, daß er es damals nicht tat. Die Geheimnisse des Seelenlebens treten allgemach in Taten zu Tage. Die Zukunft aber — hier mag der Gemeinplatz in aller seiner Schönheit kommen — deckt, bis sie Gegenwart wird, undurchdringliches Dunkel. „Niemand kennt die Zukunft, und das Reich der Möglichkeiten ist unermeßlich" hat in diesen Zeitläufen der preußische König einmal gesagt. Man mag auch dies als platteste Selbstverständlichkeit ansehen. Dann ist es aber auch selbstverständlich, daß staatsmännische Voraussicht — regieren heißt vorhersehen — keine namhafte und wahrscheinliche Möglichkeit außer acht lassen darf. Und nirgends soll dieses Gebot für so wichtig und wuchtig angesehen werden als an der höchsten und verantwortlichen Stelle. Dann ist es ferner selbstverständlich, daß die historische Betrachtung einer jeweils heutigen Situation morgige Tatsachen nur als Möglichkeiten in Rechnung stellen darf, die Lage so betrachten muß, als stünden dort, wo wir Tatsachen sehen, turmhohe Fragezeichen. In deren Schatten lernt man feine Vorsichten schätzen, wägender Klugheit neben wagendem Mut Rang und Bedeutung zusprechen.

Es gibt zwei Standorte zur Aufnahme von so verwickelten politischen Vorgängen. Der eine zeigt die Staatsaktionen als Resultanten von Teilkräften. Man sieht da wie von unten herauf; in der verwirrenden Fülle der Ansichten, Urteile, Bestrebungen von Ereignisteilnehmern sucht man die maßgebenden Richtlinien und einflußreichen Seitenkräfte auf, die einander hier bekämpfen, dort fördern. Ihr Ergebnis ist der faktische Gang der Politik. Vom andern Standort sieht man zunächst auf den faktischen Gang der Politik, auf die chronologische Folge der Staatsaktionen, die als Willensentschlüsse der verantwortlichen Stelle in die Erscheinung treten. Man würdigt diese nach ihren Voraussetzungen und Erfolgen, nach ihren äußeren und inneren Umständen. Als ob man die Vorgänge von oben herab sähe. Wie nimmt sich da die so oft zitierte „Abneigung" des Königs von Preußen gegen „heroische Entschlüsse" aus! Der persönliche und private Heroismus von im politischen Sinn unverantwortlichen Individuen ist hoch zu werten, aber anders zu wägen und zu würdigen als der politische und man möchte sagen öffentlich-rechtliche Heroismus der höchsten und verantwortlichen Stelle, im monarchischen Staat der Krone.

„Keinen andern Ausweg gibt es als einen ehrenvollen Frieden oder einen ruhmvollen Untergang; auch diesem würdet ihr getrost entgegengehen um der Ehre willen, weil ehrlos der Preuße und der Deutsche nicht zu leben vermag."

Ein König, der solche Worte „an sein Volk" richtet, dem gebricht es gewiß nicht an politischem, d. i. an königlichem Heroismus. Daß Herr Hippel diese Sätze schrieb, ist ja literarisch und quellenkritisch von Belang und Interesse. Für die politische Geschichte aber ist der Aufruf eine Staatsaktion, ein Manifest; und das ward er lediglich durch die königliche Unterschrift. Wie viel schöne Prosa wird in verlorene Bibliothekswinkel verweht. Der Prosa des Herrn Hippel wäre es ähnlich ergangen. Als Königsworte aber eröffnen jene Sätze eine der glorreichsten Episoden deutscher Geschichte, und als Königsworte sind und bleiben sie jedem Deutschen unvergeßlich. Die ins Weite wirkenden Impulse und die feste Formen schaffenden Organisationen gehen von den Staatsaktionen aus. Und deshalb ist es im Sinn der politischen Geschichte durchaus richtig zu sagen: Der König rief, und alle kamen. Daneben, aber nicht dagegen, mag die Geschichte Volksstimmungen würdigen und aus diesen den dringenden Wunsch heraushören, daß der König riefe. Man mag die Staatsaktion als Resultante in ihre Teilkräfte zerlegen, aber man darf nicht auseinanderreißen, was die Geschichte zusammengeschweißt hat: die Koalition von Fürst und Volk. Das „Volk in Waffen" von 1813 bedeutet: das Volk trat in den Waffendienst des obersten Kriegsherrn. Ein defensiver Volkskrieg konnte die Zwingherrschaft Groß-Frankreichs nicht stürzen. Nur große, organisierte, geübte Feldarmeen als treffliche Werkzeuge in der Hand des obersten Kriegsherrn waren dazu befähigt. In einem der letzten Briefe Scharnhorsts schrieb dieser große Mann (20. Mai 1813) wie folgt[1]: „Ich bin überzeugt, daß ein Unglück der Art uns dennoch nicht niederschlagen würde; daß die preußischen Untertanen sich von Dorf zu Dorf, von Stadt zu Stadt schlagen würden." Er schrieb nach Lützen, und das „Unglück" wären weitere Erfolge der Franzosen gewesen. Der defensive Volkskrieg erscheint ihm als letzte Rettung, nicht weit entfernt vom „ruhmvollen Untergang" des Königsaufrufes. Der Befreiungskrieg aber stellt andere Forderungen. Scharnhorst schreibt im nämlichen Brief: „Die preußischen Landwehren können jetzt die preußischen Armeen nur im Innern des Landes unterstützen, sie aber nicht in der Lausitz verstärken. Es fehlt ihnen noch an Übung und an Feldrequisiten." Das Volksheer hat sich bei Lützen trefflich gehalten, und auch der Schlachtenkaiser mußte das anerkennen. Aber dieser Befreiungskrieg, der nur als Koalitionskrieg großen Stils geführt werden kann, stellt höhere Forderungen. Der Satz, an dem Scharnhorst am meisten lag, lautet: „Gerade jetzt bedarf die russisch-preußische Armee dringend der Hilfe"; daher „die große Wichtigkeit des baldigen Anfangs der österreichischen Operationen". Am Tage, da Scharnhorst diesen Brief schrieb, verschlimmerte sich die Lage durch den Ausgang des ersten Schlachttages bei

---

[1] An Metternich. Znaim, 20. Mai 1813. Original im Fürstlichen Archiv zu Worlik ob der Moldau. Ich zitiere nach einer Abschrift, die ich der Güte des Schloßherrn, Sr Durchlaucht des Herrn Fürsten Karl zu Schwarzenberg, verdanke.

Bautzen; der zweite änderte nichts daran. Wie übel die Lage der russischen Armee damals war, ist aus Langerons Denkwürdigkeiten abzunehmen. Es war höchste Zeit, daß Metternich seine große diplomatische Aktion dem Abschluß entgegenführte.

* * *

Der danubische Kaiserstaat war durch den Allianz- oder Kooperationsvertrag von 1812 in einer Preußen ähnlichen Lage; im übrigen aber walteten erhebliche Verschiedenheiten vor. Preußen mußte sich sehr bald entschließen und erklären, denn die Russen überschritten die preußische Grenze. Österreich dagegen bot sich einiger Spielraum für diplomatische Verhandlungen dar. Preußen mußte damit rechnen, Kriegsschauplatz zu sein. In Österreich waren die Erinnerungen an 1805 und 1809 zu lebendig, als daß man sich in trügerischer Sicherheit hätte wiegen können. Immerhin sprach alle Wahrscheinlichkeit dagegen; man mußte aber im Interesse der Selbsterhaltung vermeiden, was eine Wiederholung jener napoleonischen Plötzlichkeiten herbeizuführen geeignet war. Zunächst legte aber die Flankenstellung zwischen den kriegführenden Mächten nahe, daß man als vermittelnde Macht beiden willkommen sein mochte. Auch die Heirat der Erzherzogin hatte beigetragen, dem österreichischen Kaiserstaat eine Sonderstellung zu geben. Rückwirkungen auf den Gang der Politik konnten nicht ausbleiben, und gewisse Rücksichten sind unvermeidlich gewesen. Die Aufgaben, die sich aus der Situation ergaben, waren etwa diese. Es galt, das Auxiliarkorps zu retten, damit es nicht in die Katastrophe hineingezogen würde; es galt, große Rüstungen in die Wege zu leiten, ohne daß sie Kaiser Napoleons Mißtrauen und Zorn erregten. Es galt, volle Bewegungsfreiheit zu erlangen und sich ohne vorzeitigen Bruch mit Kaiser Napoleon so weit an die Koalition anzunähern, daß die Notwendigkeit des Anschlusses an sie nicht zu einem Sprung ins Dunkle führte, sondern freie, wohlbedachte Tat war, welche im nämlichen Augenblick die „komplizierte Maschinerie" in Tätigkeit setzte. Es half wenig, der Koalition beizutreten, wenn der Beitritt nicht so erfolgte, daß über die Mittel und Ziele der Koalition für die beiden Eventualitäten, Erfolge und Mißerfolge, Klarheit herrschte. So war das europäische Interesse und das österreichische Interesse in der Sache zu Einklang gebracht, während die feine Führung in allen Formen des internationalen Verkehrsrechtes jene Ära eröffnet, die Zar Alexander, wie wir hörten, herbeisehnte. Eine Ära, in der das internationale Vertragsrecht wieder als Kulturgut geschätzt wird und als Damm gegen völkerrechtswidrige Barbarei. Die

äußeren Umrisse und einzelnen Etappen der Aktion werden durch diese vier Ereignisse und Vorgänge gekennzeichnet: 1. Die Sendung Bubnas nach Paris und Annahme der österreichischen Intervention durch Kaiser Napoleon (Januar-Februar 1813). 2. Die Sendung Schwarzenbergs nach Paris und der Übergang zur Mediation (April). 3. Das Drängen des neuen französischen Botschafters in Wien, Narbonnes, erreicht das Gegenteil seiner Absicht, nämlich den Übergang zur bewaffneten Vermittlung (Mai). 4. Metternichs Unterredung mit Napoleon (am 26. Juni) führt zu sicherem Erwarten des Scheiterns auch der bewaffneten Vermittlung; das österreichische Ultimatum ist für den Prager Kongreß in Aussicht genommen.

Auf der Reise von Smorgoni nach Paris schrieb Napoleon aus Dresden nach Wien, das österreichische Auxiliarkorps müsse verstärkt werden. Das gewährte einmal die Möglichkeit, mit Kaiser Napoleons Zustimmung zu rüsten. Zudem aber lockerte es den starren Allianzvertrag, der die bisherige Stärke des Korps als Maximalgrenze bezeichnete. Indem Kaiser Napoleon darüber hinausging, gab er selbst die Gelegenheit, den wahren Charakter dieses Kooperationsvertrages ans Licht zu stellen. Es wurde betont, Österreich als Großmacht habe am Kriege gegen Rußland selbständig nicht teilgenommen. Stand doch das Auxiliarkorps unter dem Oberbefehl Kaiser Napoleons. Sonach war es als Großmacht neutral und seine Teilnahme als aktive Neutralität zu bezeichnen. Indem Kaiser Napoleon darauf einging, Österreichs gute Dienste bei Friedensgesprächen anzunehmen, war man bei der Interventionsstellung angelangt. Diese verlangt gebieterisch passive Neutralität. Um den Bruch zu vermeiden, konnte von einer zeitweisen Suspension des Kooperationsvertrages geredet werden. Schon hatte man durch den Waffenstillstand mit Rußland das Auxiliarkorps in Sicherheit gebracht. Zweifellos war hier der kritische Punkt. Es hat durchaus den Anschein, daß seit dem 2. Februar, an dem Kaiser Napoleon den Waffenstillstandsvertrag zornig als mauvaise pièce bezeichnete, er Österreich eigentlich aufgab, aber durch den Wechselgebrauch von Schreckmitteln und Liebenswürdigkeiten es doch noch in voller Neutralität erhalten zu können meinte. Da Metternich den bisherigen französischen Botschafter vollkommen eingewickelt hatte, entsandte der Kaiser Anfang März Narbonne, der dem gefährlichen Gegner gewachsen sein sollte. Somit hatte Österreich „von Nuance zu Nuance", um bei Metternich beliebte Ausdrücke zu verwenden, volle „Bewegungsfreiheit" erlangt. Da Kaiser Napoleon selbst keine Friedensvorschläge machte — die Thronrede mit ihrem starren Festhalten

an Groß-Frankreich mußte man als „für die Galerie“ gesprochen ansehen —, keine Friedensvermittlung aber ohne Friedensanträge sein kann, mußte Österreich daran denken, solche zu formulieren, und wurde so von der Intervention zur Mediation geführt. Die Rüstungen waren mittlerweile weit genug gediehen; die bewaffnete Vermittlung konnte jeden Augenblick eintreten. Nun begann Kaiser Napoleon den Krieg. Die österreichischen Truppen sammelten sich in Böhmen. Kaiser Franz begab sich dahin. Vorher wollte Narbonne noch alle Mißverständnisse beseitigen, eine klare Situation schaffen und erreichte nur die Gewißheit, daß Österreich mit der Mediation Ernst mache und seinen Friedensvorschlägen eventuell den Charakter eines Ultimatums zu geben entschlossen sei. Mit nicht geringerer Kunst bereitete Metternich die Koalition selbst vor. In der Unterscheidung eines Minimal-, eines mittleren, eines Maximalzweckes lag das Geheimnis der Stärke. Mißerfolge zwangen dann die Koalition, unter der Bindekraft des Minimalzweckes vereint zu bleiben. Die erhofften Erfolge aber trugen die Koalition um so sicherer, je größer sie waren, an allen Zwistigkeitsklippen vorbei mit vereinter Kraft vom kleinen zum großen Programm. Eine so großzügige Koalitionspolitik mußte das Vertrauen der verbündeten Majestäten gewinnen, so daß dem habsburgischen Kaiserstaat nun auch die Führung der Koalitionsaktion zufiel. Nicht bloß in der diplomatischen, sondern auch für die militärische Koalitionsaktion stellte der Kaiserstaat den Mann des Vertrauens der Herrscher. Man hat oft daran erinnert, und mit Recht, daß Schwarzenberg als Diplomat und Feldherr für den schwierigsten Posten besonders geeignet war. Vorab aber und im Grunde war er der geborne Koalitionsfeldherr durch diesen fürstlich hohen Sinn vollkommenster Selbstlosigkeit. Das sprach sein Wesen aus: „Einer für alle.“

Smorgoni und Leipzig! Was diese zwei Namen bezeichnen, den Ausgang des russischen Feldzuges und den Sieg in der Völkerschlacht, sind an sich gewaltige Weltbegebenheiten, sie weisen aber zugleich über sich hinaus. Smorgoni bedeutet den Einsturz der Weltherrschaftspläne. Aber zugleich ist der Bann gebrochen, der Zauber verweht, Funken sprühen herüber und entfachen das heilige Feuer des Befreiungskrieges:

> „Frisch auf, mein Volk, die Flammenzeichen rauchen,
> Hell aus dem Norden bricht der Freiheit Licht.“

Leipzig, das bedeutet den Zusammenbruch von Groß-Frankreich, den Einsturz der Herrschaft über rechtsrheinisches Land. Es öffnet aber zugleich

die Grenzfrage. Ist der Rhein Deutschlands Grenze? Nein, Deutschlands Strom. Diese Devise vom Rhein als dem deutschen Strom, als der Pulsader deutschen Lebens, in der sich Arndt und Görres begegnen und der Nation aus der Seele reden, ist das erste Gewinde aus den „heiligen Lorbeeren" der Leipziger Schlacht. Mit diesen zwei so bezeichnenden Worten hat Schwarzenberg der Eigenart des Sieges den Stempel aufgedrückt und zugleich seinem hohen Sinn ein Denkmal gesetzt.

Dort, am deutschen Rhein, erwartet die Sieger ein Barde, wie vom Urgeist der Vorzeit gesendet. Nie hat man von einem aus dieser Zunft als von einer Großmacht gesprochen, von Heldensängen und Harfenklängen gesagt, sie könnten es aufnehmen mit Zeptern und Kronen, mit Schwertern und welchen Waffen immer. Görres und sein „Rheinischer Merkur" sind diese Großmacht. Er ist der rechte Vertreter jener Besinnung der Nation auf sich selbst, die aus den Erinnerungen an die eigene geschichtliche Größe geschöpft ward und der ein neues Einheitsbewußtsein entsprungen ist. Er grüßte die nahenden Sieger mit Worten jener ihm eigenen Klangfarbe und Klangfülle, die uns den Geist als Naturkraft fühlbar machen. Jede Nummer des „Rheinischen Merkur" ist wie eine Weiheschrift zu großem Gedenken, eine Festschrift zum Aufgang neuer Zeit. Man kann aufschlagen und lesen, wohin der Blick fällt:

„Es war ein Schauspiel, desgleichen die neuere Geschichte nicht gesehen, als Preußen endlich, das Unerträgliche von sich werfend, auf einmal alle die Kraft wiederfand, die versiegt schien im Sande seiner Marken, und aufstand aus dem Hohn und Spotte; wie der starke Mann, nachdem das Haar wieder nachgewachsen, um das ihn Hinterlist und Tücke einst gebracht. Wie aus tiefem Schlafe und bösem Traume erwachte auf einmal zusammenfahrend die Nation, und wie sie um sich blickte und die Wirthschaft wahrgenommen, die das wüthige Heer, das mit seinem gellenden Halloh verwüstend durch Wald und Burg und über alle Straßen zog, angerichtet, da griff sie zornig nach dem Schwerde, das unter ihrem Haupte lag, und wie vom Windessturm verblasen, fuhren die übermüthigen Fremdlinge dahin, und keiner blieb über von einer Grenze zur andern. Vom giftigen Heerrauch, durch den die Sonne über ganz Teutschland so viele Jahre bluthrot schien, war auf einmal der Himmel weit umher gereinet und frey wieder die Aussicht in den Aether. Herrlicher ist auf Erden nichts, als wenn ein Volk in dieser Weiße in der Blüthe muthiger Begeisterung steht. . . . Schöner ist kein Zorn, als die Entrüstung einer edeln, mißhandelten Nazion, die nach kurzem Selbstvergessen endlich ihre ganze Würde wiederfindet. . . Solches ist ein Zeichen, daß Gott mit ihr ist, denn er ist immer bey dem Rechte und von ihm kömmt die Begeisterung, die Satanas mit aller seiner Pracht den Seinigen zu geben nicht vermag, weil er selber sie mit seinem Lichte beym Sündenfall verlohren."

„Und nun dies Heer, dessen einen Theil wir hier am Rhein gesehen, es kann nicht sattsam genug gelobt und gepriesen werden. Es ist keine Entbehrung zu ersinnen, der diese brave Jugend nicht mit willigem Muthe sich unterzogen hätte; dem Hunger und dem Mangel, Noth und Krankheit haben sie getrotzt; alle Beschwerden der Witterung haben sie getragen. . . . Selbst wenn der Tod ein grauenvoller Drache aus tausend Rachen Feuer speyend auf den Schlachtfeldern sich ihnen entgegenwarf, unerschrocken sind sie auf ihn losgegangen, bis das Ungeheuer die Flügel schwang und durch die Lüfte von dannen flog, um an anderem Orte sich wieder aus der Höhe herabzulassen und ihrer von neuem dort zu warten." „Es ist eine Freude, unter diese kecke, kräftige Jugend hineinzusehen. Aus ihrer Miene spricht stolzer Muth und Selbstbewußtseyn; sie haben etwas in der Welt geduldet und gethan; ihr Leben ist nicht leer geblieben; thatenreich hat es eine Geschichte sich gegründet . . . darum sind sie rechte, tüchtige Menschen, der Stolz des Vaterlandes." „Viel ihres guten Blutes ist geflossen, aber nicht vergebens hat die Erde sich damit getränkt; Glück und Heil entkeimt ihr dafür in dichten Saaten und die Gefallenen leben im Segen ihres Volkes fort. Der Adler hat den Krallen des raubsüchtigen Kondors sich entwunden und wird sich ferner wieder in dem Lichte sonnen, das über Teutschland aufgegangen."

R. v. Nostitz-Rieneck S. J.

Wille zur Größe.

Das Christentum ist die Religion der Größe. Seine Gedanken sind groß wie seine Hoffnungen, für das höchste sittliche Streben weiß es noch höhere Antriebe und Ziele. Man nennt es zwar auch die Religion der Kleinen, aber nur deshalb, weil es den Tiefblick hat, im Kleinen das Große zu sehen, und den Ehrgeiz erzieherischer Liebe, das Kleine zum Größten zu bilden. Das Christentum läßt die Kleinen zu sich kommen, weil ihrer das Himmelreich ist. Wenn es sein Werk an ihnen getan hat, sind sie lauter Größe und Hoheit. Könnten die Vollendeten des Himmels eine Furcht verspüren, wäre es nur die, daß die weiten Welten, die in ihren Seelen kreisen und leuchten, in einer Stunde des Überschwanges sie zersprengen möchten.

Die christliche Antwort auf die Frage: Wo geht der Weg zur Größe? ist freilich nicht die einzige, die gegeben worden ist. Es streckt auf jene Frage hin sich eine Unzahl von Zeigefingern aus und weist nach allen erdenklichen Straßen und Pfaden.

Von den drei Hauptrichtungen, in die man gewiesen wird, bevorzugt eine die Pfade, die nach einem verhältnismäßig nahen Endziel führen. Man kann sie die humanistische heißen. Hier ist der Mensch selber alles Größesuchens Mittel und Ziel. Die Losung lautet: Erhöhe dich innerhalb der menschlichen Grenzen, und zwar mit deiner eigenen Kraft. Der Mensch soll Großes leisten in der wissenschaftlichen Forschung, in künstlerischem Schaffen, in technischer Unterwerfung der Natur, in politischer und sozialer Arbeit, in edler sittlicher Tat; oder wenigstens soll er Stärke und Kraft pflegen, das Harte, Kriegs- und Siegesfrohe in sich ungehemmt entfalten. Zur Größe gehört Furchtbarkeit, meint Nietzsche, und alle großen Menschen seien Verbrecher, nur im großen Stil, nicht im erbärmlichen. Oder eine Stufe tiefer: Der Mensch soll überhaupt alle Triebe schrankenlos wachsen lassen. Max Stirner hatte den Vorsatz, die Welt, wo immer sie ihm in den Weg komme, als Speise für seinen Egoismus zu verzehren. Soweit ferner der Einzelne die Größe nicht erreichen kann, soll es das ganze Geschlecht. Es werden in der Zukunft höhere Menschen aus dem gegenwärtigen Stande emporsteigen, weisere, bessere, stärkere, Übermenschen; ja Nietzsche meinte,

wenigstens zeitweise, daß diese Übermenschen uns nicht bloß dem Grade, sondern sogar der Art nach überragen werden.

Die Philosophen, die dieser Art des Größenwillens das Wort reden, üben gewöhnlich herbe Kritik an der „Herde" der „Allzuvielen" und „Allermeisten". Obwohl sie sich dabei zahlreiche Übertreibungen zu Schulden kommen lassen, kann man sie doch nicht in allem widerlegen. Es gibt sicher viele Menschen, die sich allzusehr dem Kleinen und dem Durchschnitt anheimgeben. Ihre Gedanken haben nichts Ewiges, nichts Weites, und wenn sie es haben, ist doch ihr Streben zu träge oder zu verzagt. Sie sind Sklaven des Punktes und des Augenblickes; was sie tun, wird durch die von außen drängende Notwendigkeit oder die gerade herrschende Laune entschieden. Einen Trieb, sich geistig höher zu heben, kennen sie nicht; sie freuen sich, wenn sie nichts mehr lernen müssen, und lassen sich, was geistige Nahrung betrifft, an der Zeitung genügen. Sie sind Gefangene ihrer Sinne. Sie denken von einer Mahlzeit, einer Vergnügung, oder wenn es hoch geht, von einer Sommerfrische zur andern; andere Meilensteine des Lebens gibt es für sie nicht. Ihre Kraft und Zeit sind verzettelt an tausend Zerstreuungen, nutzloses Gerede, neue Hüte oder Krawatten, Souvenirs, Ansichtskarten. Wie sie des Vormittags aufgestanden sind ohne irgend eine Absicht, ohne ein Verlangen nach menschenwürdigem Wirken, so gehen sie des Abends ohne eine Frage nach dem Ertrag des Tages zur Ruhe, ohne Gewissensbiß zur Ruhe nach lauter Nichtigkeiten, — im eigentlichen Wortsinne „niederträchtige" Leute.

Demgegenüber gereicht es den Predigern der Größe keineswegs zur Unehre, daß sie schon im Bereich des Menschlichen, von allem Göttlichen ganz abgesehen, aus dem behaglichen Durchschnitt emporrufen. In jedem wohlentwickelten Geiste weckt der Ruf zur Größe Widerhall. Denn der Geist ist an und für sich auf Größe angelegt: er sieht über Begrenztheiten hinaus, und die Weite, die er draußen sieht, lockt sein Streben. Vor allem hat die Jugend mit ihrem offenen Sinn, mit ihrem lebhaften, kraftbewußten Wollen das Vorrecht, hoch zu trachten. Jugend weiß ja nur von Wegen, nichts von Hindernissen; sie fühlt nur Flügel, keine Schwere. Was die Alten erreicht haben, erscheint ihr als eine geringfügige Selbstverständlichkeit. Jeder junge Philosoph ist überzeugt, die Grundlagen zur ersten annehmbaren Erkenntnistheorie, zur einzigen verständigen Naturphilosophie in seinem Busen zu tragen. Das Leben hat hier manche Vermessenheiten zu berichtigen. Aber hohe Ziele in tatenfrohen und mutigen

Herzen sollen doch bleiben. Das Leben pflegt auch die Ziele nach Anlagen und Kräften zu beschränken; bei der Enge des menschlichen Vermögens können die wenigsten auf alles zugleich eingestellt sein. Newton denkt immer an seine Wissensprobleme, Napoleon will Herr der Welt werden, Michelangelo plant die schönsten Erzeugnisse menschlicher Kunst. Klassisch gestimmte Naturen streben nach innerer Bedeutung und Geschlossenheit, andere, unruhigere, wollen sichtbares Neues schaffen und draußen Geschichte machen. Die einen wollen über die weitesten Klüfte die kühnsten Brücken schlagen, die andern gespaltene Völker einen; die einen wollen das Luftmeer erobern, die andern die Menschheit aus alten Unsitten zu neuen Höhen emporheben. Es ist recht, alles sittlich geregelte Hochstreben zu loben und sich jedesmal zu freuen, wenn der Mensch als Herr und Sieger über Barbarei und rohe Naturgewalt triumphiert. Auch das ist recht, daß man uns rät, aus dem engen Käfig des kleinen Ich zu fliehen und Größe in der Arbeit für das Ganze, für die sozialen Zusammenhänge und den Aufstieg der Menschheit zu suchen.

Nun stehen aber neben der humanistischen Antwort auf die Größenfrage die pantheistische und die christliche. Beide glauben, daß die auf das Menschliche beschränkte Antwort ungenügend sei. Und diese bietet in der Tat Angriffspunkte nicht bloß in einzelnen Fassungen, z. B. in der phantastischen Lehre von der Züchtung des Übermenschen, in der Predigt unmenschlicher Härte und grausamster Eigensucht für den werdenden Großen, in dem Kult der Größe, nur weil sie Größe ist, gleichviel ob eine wohltätige oder nicht, in der verhängnisvollen Entfesselung aller Triebe; sie versagt vielmehr grundsätzlich und wesentlich gerade in der Bürgschaft für die ersehnte Größe. Daß der Mensch und die Menschheit etwas Kleines sind, wissen wir Neuere besser als unsere Väter. Uns ist die Erde aus dem Mittelpunkte des Alls gewichen und zu einem verlorenen Stäubchen geworden. Was ist dann das Geschlecht, das dieses Stäubchen bewohnt? Was bedeutet, auch zeitlich genommen, die Menschengeschichte von Anfang bis zu Ende? Was will es besagen, daß an dem dunkeln Erdenstäubchen ein wenig Geist, ein bißchen Kunst und Wissenschaft unruhig einen kurzen Augenblick glomm? Wir brauchen nur die Augen zu erheben, so blicken wir nach Raum, Zeit und Bedeutung über alles Menschliche weg, und was uns groß schien, wird winzig. Mag es im Verhältnis zu uns, also relativ, groß geschienen haben, unser Verständnis und Verlangen geht doch auf Größe schlechthin, auf die absolute Größe. Wer uns in die Menschheit

festbannt, macht uns klein. Ist das Menschliche das Omega der Welt, gibt es keine großen Taten mehr. Und erst das Kleine, dem wir notgedrungen so oft Zeit und Leben weihen müssen, wird vollends ein trostloses Nichts. Alle Verklärung durch Größe und Würde schwindet, und unsere Anlage auf Größe wird zur Lüge.

Darum stimmen Pantheisten und alle Theisten darin überein, daß dem Menschen die Größe von etwas Größerem kommen muß, als er selber ist, in letzter Linie vom Göttlichen, das ja alle als das Größte denken. Sie stimmen nur in der Weise nicht überein, *wie* sie den Menschen göttlicher Größe teilhaft machen wollen.

Der *Pantheismus* meint, der Mensch müsse die Allgröße *sein*. Wenn er es der Erscheinung nach noch nicht sei, müsse er es werden. Der Mensch muß ein neues Sein und Leben in sich aufsteigen lassen, Anteil gewinnen an dem Gesamtleben, das über den Verwicklungen des bloß- und engmenschlichen Kreises liegt. Indem sein Wesen unendlich wird, macht er die Probleme des Alls zu eigenen Erfahrungen, teilt den Kampf der Welten; Welt und Weltgeschichte werden sein eigenes Erlebnis und er selbst ein Mitträger des Alls. Er vertritt an seiner Stelle das Ganze, und an seine Entscheidungen ist das Gelingen des Ganzen geknüpft.

Solche Formeln stehen bei Eucken, den man freilich nicht schlechtweg als Pantheisten bezeichnen darf, nicht so sehr deshalb, weil er mit Worten gegen den Pantheismus streitet, als deshalb, weil bei ihm unklar ist, wie Welt und „Gottheit", „Dasein" und „Geistesleben" sich zueinander verhalten.

Ein ausgesprochen pantheistischer Schriftsteller, der in unsern Tagen bei einem oberflächlicheren Kreis als Eucken seine Gemeinde sucht, übrigens wie dieser an den älteren Fichte anknüpft, der amerikanische „Lebensbücher"-Verfasser Ralph Waldo Trine, rät seinen Lesern, jede Vorstellung abzulegen, als ob sie nicht mit „Gott" eins seien. Menschen, die dieser „Religion" sich ergäben, stellten sich in den Mittelpunkt des Unendlichen, beherrschten die Welt für immer von innen heraus und streiften nicht bloß körperliche Krankheiten und Schwächen, sondern alle Schranken auf allen Gebieten ab; denn die einzigen Schranken des Menschen seien die, die er sich selber setze.

Der pantheistische Grundgedanke lautet immer: Die Größe, durch die der Mensch über das bloß Menschliche hinauswachsen soll, ist mit ihm wesenseins. In diesem Grundgedanken aber liegt das Ungenügen, ja die Selbstaufhebung der pantheistischen Größenbotschaft.

Im Pantheismus werde ich nicht groß, aber Gott wird klein. Ich werde nicht groß, weil ich das Ich aufgeben muß, um mit dem Absoluten eins zu werden. Soweit ich es nicht aufgebe, bin ich nicht groß, weil ich noch nicht das All bin; soweit ich es aber aufgebe, bin nicht mehr ich es, der Größe gewinnt. Und doch bin ich es, der Größe für sich haben will. Es ist anerkennenswert, daß Eucken unser Religionsbedürfnis gerade auch auf unser Verlangen nach Größe gründet und dieses gegen den Vorwurf in Schutz nimmt, als ob es bloß eitler Selbstbespiegelung oder Überhebung entspringe. Aber wenn Worte einen Sinn haben sollen, bedeutet: Ich verlange nach Größe, keineswegs: Ich verlange in einem Großen zu vergehen, sondern: Ich selber will groß werden. Jeder Überrest vom Ich, der bleibt, durchbricht das pantheistische Prinzip, und jeder Abzug vom Ich untergräbt unsere Größe.

Noch schlimmer ist, daß der Pantheismus auch die Gottheit der Größe beraubt. Wenn wir Menschen mit Gott identisch wären, trüge Gott, wenn auch nur als Erscheinungen und Akzidentien, alle unsere Kleinheit und Niedrigkeit, unsere Unwissenheit, Ohnmacht, Sünde an sich: das alles wurzelte in seinem eigenen Wesen. Er wäre darum nicht mehr lautere Größe. Wir würden über ihn hinaussehen, über ihn uns auch hinaussehnen. Der Pantheismus darf von Verlangen nach Größe gar nicht reden. Er hat sie zerstört und aus ihrem letzten Hort vertrieben; er ist in Kleinheit ewig gefangen.

Somit bleibt nur die theistische Lösung: der Mensch soll groß werden dadurch, daß er Gottes Größe besitzt, sie erkennt, liebt und genießt. Die christliche Lösung eröffnet zugleich die Möglichkeit, den Besitz Gottes in übernatürlicher, wahrhaft übermenschlicher Weise anzutreten.

Es ist unrichtig, sich vorzustellen, daß der geistige, tiefinnere Besitz Gottes dem Menschen nicht genüge; denn nicht nur ist dieser das größte Mögliche, während das pantheistische Gottwerden Gott und Mensch zugleich zerstört, sondern je mehr wir uns hier und drüben vollenden und Gott als die einzige Denkbarkeit verstehen und als höchste Liebenswürdigkeit umfassen, desto mehr wird die ewige Ordnung aller Dinge unser eigener freudiger Wille.

Der Selige ist ein großer Weiser, über alle niedern Erkennbarkeiten zum obersten Erkennbaren emporgehoben. Von der schattenlosen Schönheit und Güte zur vollendeten Liebe entflammt, steht er auf den Höhen der Sittlichkeit. Er hat einen großen Namen; denn daß ihn alle bewundern, ist weniger, als daß ihn die Majestät Gottes ehrt. Ein unversehrtes,

selbständiges Ich, pflegt er persönlichen Umgang mit der unendlichen Größe, als Kind mit dem Herrn und Vater des Alls. Was Großes und Edles in ihm aufquillt und in ihn einströmt, bemißt sich nach keinem kargeren Maße als seinem Fassungsvermögen, das aber zuvor zur Weite der Übernatur ausgedehnt und zur Größe Gottes in ein übergeschöpfliches Verhältnis gebracht ist.

Das gilt vom jenseitigen Ziele. Aber das Christentum weiß Größe auch schon auf dem diesseitigen Weg zu erwecken. Es leistet darin zwei Dinge, und man kann schwer sagen, welches von beiden schätzenswerter sei: es zeigt im Kleinen das Große, und es zeigt Großes an sich.

Daß es im Kleinen das Große zeigt, ist jedenfalls das häufiger Notwendige. Denn auch die Hochsinnigen sehen sich auf Erden zumeist an Kleines gewiesen, das sie aus sich nicht zufriedenstellen kann. Die Sorge um das tägliche Brot ist kein hohes Ideal, aber sie nimmt fast alle fast ganz in Anspruch. Vater und Mutter haben in der Regel ihre Lebensarbeit an den beschränkten Kreis der Familie zu setzen. Wer sich der Caritas weiht, sieht sich an der Grenze seines Wirkens, wo er kaum das erste Bedürfnis nach Hilfe gestillt hat. Viele Sehnsucht nach Höherem und auch Tüchtigkeit dazu geht zu Grunde auf Stätten gewöhnlichster Arbeit, in dumpfen Schreibstuben, in Halbbildungsberufen; krampfhafte Versuche, sich einen Weg nach oben zu bahnen, brechen an unbezwinglichen Hindernissen ohnmächtig zusammen.

Es mag andere Male sein, daß es eine große Aufgabe ist, an der wir arbeiten; aber es ist uns ein erniedrigend kleiner Anteil zugefallen, ohne Sinn und Geist, wie uns scheint. Die neue Zeit huldigt der Arbeitsteilung; dadurch leistet sie Bedeutendes in Wissen und Können, aber um den Preis, daß der Einzelne sich mit Unbedeutendem begnügt. Er soll nicht mehr sein wollen als ein Rädchen an der Maschine, und das Rädchen soll nicht nach eigener Willkür als Privaträdchen um sich selber surren, sondern sein Gesetz von der Maschine empfangen. Unerträglich! Aber man muß sich fügen. Je stolzer die Ziele, desto mehr bescheidene Helfer. Manche Arbeit muß hinter den Kulissen geschehen, nur wenige Akteure führen das bewunderte Schauspiel selber auf. Viel ungesehene Steine müssen in den Fundamenten tragen, nur wenige kommen hoch in den Giebel. Wenige leiten die Schlacht, viele gehorchen, viele liegen in ihrem Blute, die eigenen Geschütze fahren zermalmend über sie hin.

Wieder andere Male mag die Kraft versagen. Große Ziele warten, alle äußeren Wege stehen offen, und was das Quälendste ist, das Verlangen

nach dem Großen drängt so lebhaft als möglich; da fühlt man innere Schranken. Einige sind schon so geboren, daß sie weniger Geschick als Sehnsucht haben; Geist und Herz streben empor, aber irgend welche Mängel des Charakters, der inneren Zucht hängen ihnen Blei an die Füße. Andern versagt das irdene Werkzeug des Geistes den Dienst. Ihr Geist darf nur sich sehnen, ihr Körper nur leiden.

Es gibt aber wohl überhaupt keinen strebenden Menschen, der nicht zu Zeiten schwer an den Nichtigkeiten des Lebens trüge. Es kann sich ihnen ja niemand entziehen. Eine Menge ungeistiger Verrichtungen, zeitraubender Obliegenheiten gegenüber der Umwelt, die Ungeduld aufs höchste reizender Zurechtlegungen, Vorbereitungen, unerwarteter Störungen, Aufräumungen von allerlei Schutt und Geschiebe füllen die Tage nur zu sehr, und obwohl man keine Minute ungenützt hergeben möchte, steht man doch unter dem Eindruck, daß man Wochen, Monate und das Leben verliert.

Eine Reihe der humanistischen Lösungen huldigen in dieser Sache einer grausamen Art von Aristokratie, indem sie einseitig die äußerlich große Leistung loben. Es gelten da einzig die Großen, die sich rücksichtslos durchzusetzen vermögen. Die andern sollten sich nur nichts in den Kopf setzen, als ob es mit ihnen und ihrem Tun irgend etwas auf sich habe, und ja nicht mögen sie vom Christentum sich etwas weismachen lassen. Diese harte Moral verwirft alle bis auf sehr wenige; auf die Gesamtheit angewendet, wäre sie eine Moral der Niedergeschlagenheit und düstern Verbitterung. Die pantheistischen Lösungen pflegen sich menschenkundiger zu geben. Sie sagen, man müsse das Kleine groß machen, indem man es in die großen Zusammenhänge stelle. Man solle lernen, in einer Vergißmeinnichtblüte dasselbe zu sehen wie in einem lächelnden Menschenantlitz, im Finkensang eine ebensolche Offenbarung des Lebens wie in Meistermusik; auch unsere kleinsten Handlungen seien, wie Emerson lehrt, äußerst elastisch und ließen sich zu einer Größe und Herrlichkeit aufblähen, daß sie Sonne und Mond verdunkeln.

Die Verklärung durch die großen, leuchtenden Zusammenhänge, aber ohne die pantheistischen Undurchführbarkeiten wird denn auch vom Christentum gelehrt. Es zeigt in den Verhältnissen und Arbeiten gleichsam eine Seele auf, die so schön und erhaben ist, daß Größe oder Kleinheit ihres Leibes dagegen nicht in Betracht kommen. Diese Seele ist die Pflicht, der in irgend einer Weise ausgesprochene Wille Gottes.

Unsere Pflichten, auch die kleinen, werden groß durch den Zusammenhang mit dem zukünftigen Ziele. So groß unser Ziel, so groß unsere

Pflichten. Denn um die Pflichten erhalten wir das Ziel, sie sind wie sein Kaufpreis. Es gibt keine Münze, die uns so kostbar wäre wie unsere Pflichten; um kein anderes Gold tauschen wir das Himmelreich ein. Warum schauen wir nur auf ihren äußerlich sichtbaren Gebrauchswert, warum nicht auf ihren Tauschwert? Gebrauchswert und Tauschwert decken sich nirgends weniger als hier. Wann arbeiten wir am erfolgreichsten an unserer Größe? Da wir das Kleine wirken.

Unausdenkbare Größe wird unsern Pflichten eingegossen durch die Ewigkeit des Zieles. Der Tag war mit Lappalien belegt, die mit der untergegangenen Sonne verschwunden und versunken scheinen; aber es waren pflichtmäßige Lappalien, darum Ewigkeitsarbeiten. Ewigkeit ist Unendlichkeit. Unendlichkeit hat kein Ende, so hat auch die lichte Wirkung unseres noch so kleinen Tuns kein Ende. Unendlichkeit kann man nicht ausmessen, darum mißt auch den Wert unserer geringen Pflichten niemand aus. Zur Unendlichkeit hat kein Endliches ein angebbares Verhältnis, somit zergeht auch vor unsern Pflichten alle rein menschliche Größe in nichts.

Viele Werte findet die Stunde des Gerichtes umzuwerten. Großes wird klein, Kleines wird groß. Im Schweizerland liegen irgendwo an der Aare, bis auf die vier Grundmauern zusammengesunken, die letzten Reste einer Burg. Da herrschte in alten Zeiten, wie die Sage weiß, die freie Königin des Landes. Eines Tages mußte sie vor ihren Feinden flüchten. Sie floh über die Aare, und die freundlichen Wasser trugen sie. Noch heute, wenn man in mondhellen Nächten am Ufer steht, sieht man die Wellen glänzen: das sind aus uralten Tagen die Fußspuren der fliehenden Königin. Was gäbe es Haltloseres als Fußspuren auf einem Flusse? Aber bei Auenstein sind sie geblieben, während das stolze Schloß in Trümmer fiel.

Weitere und tiefere Zusammenhänge, als wir zu bedenken pflegen, verbinden unsere Pflichten mit der ganzen Welt. Mag die äußere Bedeutung geringen Tuns für die Gesamtheit nicht immer sehr einleuchtend sein, der Glaubenssatz von der Gemeinschaft der Heiligen gibt der kühnen Euckenschen Forderung, daß wir mit unserem Wirken den Stand der Welt verändern, eine ungeahnte Erfüllung. Wir sind in der Tat nicht verlorene Punkte, die auf sich selbst beschränkt wären. Die Heiligung des Einen ist die Zierde des Ganzen und verleiht dem Ganzen eine neue Würdigkeit zu göttlicher Gnade. Noch mehr, der Einzelne kann kraft seiner Absicht und Meinung wirken, soweit er will. Er kann den Segen seiner Pflichterfüllung hinaussenden über Berge und Meere, auch über die Grenzen

der Kirche hinaus, teilnehmen an den folgenschweren Entscheidungen jeder Stunde in aller Welt, den hunderttausend Sterbenden jedes Tages beistehen. Es gibt eine Weltgeschichte, die die Kleinen machen. Noch immer ziehen Kinderkreuzzüge aus, nicht sich dessen vermessend, was rauhen Kriegern zusteht, aber durch das Herz Gottes die Erde bezwingend.

Das Wichtigste für die Größe unseres Seins und Wirkens ist der Zusammenhang mit seinem Ausgangs- und allerletzten Zielpunkt, der absoluten Größe Gottes.

So oft wir unsern Willen nach den Pflichtforderungen der Vernunft und des Glaubens einstellen, wollen wir das Allergrößte. Denn auch wenn es klein wäre, es ist der Wille Gottes. Es gibt aber nichts Größeres als den Willen Gottes. Der Wille Gottes ist Gott, die Unendlichkeit selbst; denn zwischen Gott und Gottes Willen besteht kein Unterschied. Der Wille Gottes, der zu einem Schulkind sein kindliches: Du sollst! spricht, ist die allgewaltige Ursache von Himmel und Erde; denn in Gott gibt es nicht Akt neben Akt, sondern nur e i n e n unzerteilten Akt, auf dem alle Zeiten und Welten ruhen. Es ist darum töricht von uns, daß wir mehr auf das große oder kleine Gewollte schauen als auf den immer großen Willen. Wenn wir den Willen Gottes lieben, sind wir größer, als wenn wir Alexanders und Cäsars oder auch unsere eigenen höchstfliegenden Pläne hegen. Des Unendlichen Wille, der auf Kleines geht, ist unaussprechlich größer als des Nichtigen Wille, der auf Großes geht. Deshalb prägten unsere Väter das Sprichwort: Gott dienen heißt herrschen.

Es kann uns hier wie drüben auch kein erhabeneres Zielgut gesetzt werden als Gott. Das Größte, was wir für bloß Geschöpfliches sind, ist kleiner als das Kleinste, was wir für Gott sind; denn das Kleinste am Unendlichen ist größer als das Größte am Endlichen. Die Weltregierung erhebt sich nicht so hoch über die Bestellung eines Ackergütchens wie die Förderung der Ehre Gottes über die Weltregierung. Wohl vermögen wir aus dem Nichts Hergekommene für Gottes Ur- und Allsein wenig zu tun, wenn man unser Tun mit dem Maße der Unendlichkeit mißt. Doch kleine Dienste, Hohen geleistet, gelten auch unter uns Menschen als groß. „Die Speisen trug der Pfalzgraf des Rheins — Es schenkte der Böhme des perlenden Weins.“ Der Mensch wird so klein in der Sünde, weil er da sich ganz auf sich selbst bezieht, nur für seine eigene Enge wirkt, ja auf seine Unterdrückung hinarbeitet. Der aber Gutes wirkt, weitet sich aus, die Unermeßlichkeit zu umfassen; seine Seele wird ein wunderbarer

heiliger Gral, in den zu ehrfurchtgebietender Stunde die Majestät Gottes niedersteigt.

Diese christlichen Erkenntnisse und Zuversichten sind Freude und Trost für nicht wenige, die außerhalb des Christentums mit verächtlicher Gebärde als „Vielzuviele" abgetan werden. Es wäre ja ein Irrtum zu glauben, daß Größenverlangen nicht auch in äußerlich einfachen Leuten wohne. Mögen viele gleichgültig bleiben, wenn man von Größe redet; aber andere horchen auf. Sie lieben Ausblicke ins Weite und Ewige über ihren Alltag hinaus; Gott, die Ewigkeit, der Himmel, die Weltkirche mit ihren Erfolgen und Leiden sind ihnen vertraute und ausschlaggebende Gedanken. Darum tragen sie so Schweres ohne Klage, opfern sie von ihrem Wenigen so reichlich ohne Menschenlohn. Wer gibt mir das Recht, auf jenen Steinklopfer am Wege hochmütig herabzusehen? Vielleicht, wenn ich morgen oder übermorgen Gelegenheit erhalte, in sein Herz zu blicken, werde ich mich sehr zu schämen haben. Vielleicht hat er den Heldenmut zum Kleinen, während ich vom Heldenmut zum Großen nur träume. Der Heldenmut zum Kleinen ist auch nicht selten schwerer als der Heldenmut zum Großen.

Obwohl aber das Christentum durch das Große im Kleinen da tröstet, wo das Kleine dem Willen Gottes entspricht, ruft es doch mit Macht zum Großen hinan, wo das Große möglich wird. Das Christentum ist allem wahrhaft Großen hold, auch im Äußern und Weltlichen. Es freut sich glänzender Taten und bedeutender Fortschritte als einer hohen Ehre Gottes; denn es gereicht dem Schöpfer wahrlich zum Ruhme, Wesen von so staunenswerter Entwicklungsfähigkeit und Selbstentwicklungsmacht, so königlichem Weltbezwingungswillen und Herrschersinn erdacht und geschaffen zu haben. Das Christentum begrüßt Entdeckungen und Erfindungen; denn sie sind Wohltaten für die Menschen, und Freude am Wohltun liegt ihm im Blute. Vor allem aber liebt es das bewußte Hochtrachten nach dem Göttlichen und Ewigen. Es ist stolz auf Söhne wie unsern Heinrich den Heiligen, dessen Lebensgeschichte im Brevier anhebt: Heinrich, König Deutschlands und Kaiser der Römer, nicht zufrieden mit der Enge des zeitlichen Reiches, leistete, um die Krone der Unsterblichkeit zu erlangen, dem ewigen König eifrigen Dienst. Carlyle forderte in unserer Zeit Heldenverehrung und pries sie als Religion; die Kirche übte, aber ohne die Carlyleschen Mängel, den religiösen Kult ihrer Helden seit der ältesten Zeit. Da das Heldentum zum Begriff des Heiligen gehört, ist die Heiligenverehrung Heroenkult in aller Form. Die amtliche Untersuchung und

Anerkennung, daß der Heiligzusprechende die christlichen Tugenden in heldenmütigem Grade besessen habe, bildet einen wichtigen Teil des Kanonisationsprozesses. Und wie die Erdenvölker auf die Helden ihrer Kriegs- und Staatsgeschichte hinweisen, so weckt die Kirche die Begeisterung der nachwachsenden Geschlechter durch den Hinweis auf ihre Heiligen: Folget ihnen nach und vertrauet auf mich, ihre Erzieherin und Mutter!

Das Christentum kann nicht anders als den Willen zur Größe predigen; denn im Mittelpunkt seiner Predigt steht die Größe aller Größen, ihr als allgemeinem Ziel und Beweggrund ist alles angepaßt. Zwar scheidet es weise zwischen Gebot und Rat; aber es läßt keinen Zweifel, daß Gott des Höchsten würdig sei. Wessen Geist und Herz dann wach und stark sind, kann sich weder in der Arbeit an sich noch in der Arbeit für andere noch in der Arbeit unmittelbar für Gott mit Alltäglichem begnügen. So gibt der christliche Gottesgedanke, der die Menschen über die humanistischen Lösungen der Größenfrage hinaushebt und selber über die gottvernichtenden Makeln des Pantheismus erhaben ist, den Seelen gottähnliche Weite und Tiefe. Er war des Geistesriesen Augustinus treibende Kraft, seiner glänzenden inneren Welt Grundlage, Einheit und Krönung. Thomas von Aquin, der nach mehr als 800 Jahren Augustinus zum Teil ablösen sollte, fragte schon als Knabe seinen Lehrer zu Monte Cassino mit inständiger Beharrlichkeit: Was ist Gott?

Als Gott Mensch wurde, um uns Führer wie zu allem Guten so auch zur Größe zu sein, ist er beide Wege gegangen, den über das Große und noch mehr den über das Kleine. Der göttliche Heiland erhielt vom Vater und übernahm mit starker Liebe riesenhafte Aufgaben: die Gründung des welt- und zeitumspannenden Gottesreiches, die Wiedereroberung der Gnade und der ewigen Anschauung Gottes für alle Geschlechter. Er war mächtig im Wort und der Tat, weckte Tote auf und verrichtete andere erstaunliche Werke. Aber was seine Aufgabe am entscheidendsten löste, war sein entsetzlicher Zusammenbruch. Der Wille des Vaters schränkte sein kurzes öffentliches Leben auf ein enges Land ein. Fast das ganze Leben verging in niederer Handarbeit. Jesus wollte uns durch Taten sagen, worin die Größe zuerst und zumeist liegt. Jesus war ja, auch wenn klein, immer groß. Denn seine Größe beruhte in seinem Herzen.

Otto Zimmermann S. J.

Eötvös und die Weltschmerzdichtung.

Joseph Freiherr v. Eötvös, der in Ungarns malerischer Feste Buda vor hundert Jahren geborne Dichter und Staatsmann, schreibt am Schlusse seiner „Gedanken": „Nachdem ich die größere Hälfte meines Lebens überschritten habe, bin ich durch die Erfahrungen der Vergangenheit zu der Überzeugung gekommen, daß unsere Zufriedenheit hauptsächlich von zwei Dingen abhängt. Erstens davon, daß wir unser Leben nicht als einen Genuß, sondern als eine Pflicht betrachten, die wir nicht von uns weisen dürfen, und die uns durch das Bewußtsein, sie bis in die kleinsten Einzelheiten mannhaft erfüllt zu haben, die höchste Freude gewährt. Zweitens davon, daß wir alles, was uns das Leben bringt, als unabänderliche Verfügung einer höheren Gewalt betrachten, gegen die wir vergebens ankämpfen. Das praktische Ergebnis, zu dem wir an der Hand der Philosophie gelangen, ist dieselbe einfache Lehre, mit der die Religion das Kind für das Leben vorbereitet: völlige Ergebung."

Dieser nicht ganz wahre und nicht ganz falsche Ausspruch ist der treue Widerhall des Meisterwerkes, mit dem lange vorher der Achtundzwanzigjährige die blühende und schwungvolle Prosa seiner Muttersprache begründet und zugleich der magyarischen Dichtung das bis dahin unbebaute Feld der europäischen Geisteskämpfe erschlossen hatte.

Ganz Ungarn horchte auf, als im Budapesti Árvizkönyv, einem Lieferungswerk zum Besten der Opfer einer großen Donauüberflutung, von 1838 bis 1841 der Roman Kartauzi (Der Kartäuser) erschien. Schwicker berichtet in seiner Geschichte der ungarischen Literatur, damals habe ein Kritiker das Wort geprägt, Eötvös sei mit einer Rosenknospe im Mund, einem Nachtigallenschlag im Ohr und einem patriotischen Herzen in der Brust geboren worden. Die Akademie ernannte den umjubelten Dichter sofort zum Ehrenmitglied. Rasch drang das Buch auf verschiedenen Wegen ins Ausland, am meisten natürlich ins deutsche Sprachgebiet. Schon 1842 wurde die Übersetzung von Klein gedruckt, 1858 folgte die von Dux, die bis 1890 acht Auflagen erlebte. Dann brachte freilich das Aufkommen anderer literarischer Richtungen den „Kartäuser" außerhalb Ungarns in

Vergessenheit. Und doch bilden die in ihm verkörperten Gedanken den krönenden Abschluß einer großen europäischen Bewegung. Als Eötvös 1871 starb, hatten ihn auch andere Dichtungen und zahlreiche staatswissenschaftliche Schriften in Heimat und Fremde bekannt gemacht, aber seinen Ehrenplatz in der Gesamtliteratur verdankt er dem Weltschmerzroman seiner jungen Jahre, dem „Kartäuser".

Wer von Weltschmerz spricht, rührt an eines der tiefsten Rätsel der menschlichen Geistesgeschichte. Man kann aus den heiligen Büchern aller großen Religionen wie aus den Werken aller bedeutenden Philosophen und Dichter Zeugnisse ohne Zahl zusammentragen, in denen sich die bange Frage nach dem Sinn des Übels regt, die Wehmut über die Vergänglichkeit alles Irdischen, der Ekel vor der Gemeinheit des Lebens, das unbefriedigte Sehnen nach Glück. Bossuet hat das die Krankheit unserer Natur genannt, und er durfte es ohne Zweifel, wenn er auf die Geschicke der Menschheit von jener höchsten Warte herabschaute, von der aus der hl. Paulus gesprochen hat: „Wir wissen, daß die ganze Schöpfung seufzt und in Wehen liegt bis jetzt. Nicht allein aber sie, sondern auch wir selbst, die wir die Erstlinge des Geistes besitzen, auch wir selber seufzen in uns, die Annahme zur Kindschaft Gottes erwartend, die Erlösung unseres Leibes" (Röm 8, 22—23).

Die Menschheit ist krank, insofern sie leiblich und seelisch nicht mehr die weit über alle natürlichen Ansprüche gesteigerten Kräfte besitzt, die Gott ihr aus besonderer Gnade im paradiesischen Zustand verliehen hatte. Sie ist krank, insofern sie sogar das natürliche Gleichgewicht zwischen ihren Pflichten und ihren Rechten aus eigener Schuld schwer gestört hat und noch immer zu stören fortfährt. Aber sie ist nicht in dem Sinne krank, als ob ihr Los auf dieser Erde ein unvernünftiges Spiel verborgener Kräfte und eine hoffnungslose Qual wäre. Es gähnt eine Kluft zwischen Zeit und Ewigkeit, zwischen Sollen und Vollbringen, zwischen Dürfen und Begehren. Diese Kluft zu überschreiten, die verkehrten Wünsche, wenn auch unter Schmerzen, zu ersticken, zu sittlicher Vollkommenheit, wenn auch in heißem Kampfe, unermüdlich emporzustreben — das gerade ist der vernünftige und gesunde Sinn unseres Erdenwallens.

Wo ein Geist die reiche Befähigung zu diesem Kriegsdienst des Lebens und die errungenen Siege und sogar die wohlverbürgte Hoffnung auf noch weitere Siege übersah, da erst entstand die Krankheit, die Pessimismus heißt. Und wo ein Herz des Kampfes überdrüssig wurde, wo ihm schon die Empfindung des unaufhörlichen Streites tödliches Weh oder unsagbare

Langweile verursachte, da brach die andere Krankheit aus, die man als Weltschmerz einst fast allgemein bewunderte und heute fast ebenso allgemein belächelt. Nicht als ob die Lächelnden alle gesund wären — dann hätten sie wohl eher Mitleid —, nein, sie lächeln, weil sie von viel moderneren Krankheiten geplagt werden. Wem es aber weniger um das Wort als um die Sache zu tun ist, der wird manches von dem, was man zu Beginn des 19. Jahrhunderts Weltschmerz nannte, auf dem Grunde unserer Zeit und aller Zeit wiederfinden.

Welch eine glänzende Reihe von Dichtern ist dieser „süßen" Seuche verfallen, der schon Richardson den Weg bereitet hatte und deren erster Erreger großen Stils Jean Jacques Rousseau durch sein schrankenlos überquellendes Gefühl und seine menschenfeindliche Flucht zur Natur geworden ist! In Frankreich folgten seinen Spuren Senancour, Chateaubriand und Benjamin Constant, in England Lord Byron, in Schweden Bengt Lidner, in Deutschland Goethe, in Italien Giacomo Leopardi. Fast alle diese Meister, besonders Chateaubriand, Goethe und Byron, fanden in ganz Europa erlauchte Schüler: den Italiener Ugo Foscolo, den Spanier Espronceda, die Franzosen Alfred de Musset und Alfred de Vigny, die Deutschen Heine und Lenau, den Ungarn Joseph Eötvös, den Tschechen Hynek Mácha, die Polen Mickiewicz und Słowacki, die Russen Puschkin und Lermontow.

Eötvös ist vor ihnen allen dadurch ausgezeichnet, daß er ein Werk geschaffen hat, in dem der Weltschmerz in seiner ganzen Ausdehnung geschildert und zugleich in seinem innersten Wesen überwunden wird.

Goethes Werther und Foscolos Jacopo Ortis erliegen ohne ernsten Widerstand ihrer krankhaften Empfindsamkeit. Beide werden durch die Qualen einer unglücklichen Liebe aufs tiefste verwundet. Bei dem Deutschen kommt dazu die Verbitterung über eine gesellschaftliche Zurücksetzung, bei dem Italiener der Schmerz über das Schicksal seines Vaterlandes. So viel wollen sie nicht tragen, und statt das Leben zu bezwingen, werfen sie es feige von sich.

Chateaubriand und Benjamin Constant wissen ihre Helden zwar vor dem Selbstmord zu bewahren, aber nicht vor dem völligen Zusammenbruch ihrer Persönlichkeit. Chateaubriands René vergräbt sich vor Leid in die kanadische Wildnis. Als ihn zwei Freunde endlich dazu vermocht haben, über seinen Kummer offen zu sprechen, kehrt er zwar zu seiner verlassenen Frau zurück, „aber ohne da das Glück zu finden". Er geht elend zu Grunde wie Constants Adolphe, der nach den Worten des Dichters „für seinen Charakter durch eben diesen Charakter bestraft wird, der keinen bestimmten Weg einschlägt, keinen nützlichen Beruf ausfüllt und seine Fähigkeiten verbraucht ohne andere Leitung als seine Laune, ohne andere Kraft als seine Gereiztheit".

Der reich begabte, aber in jedem Sinn trunkene Lidner, Alfred de Musset, dem ein paar Tränen das einzige Glück waren, Heine, der seinen Jammer vergebens unter Zynismen zu verbergen suchte, konnten in der Dichtung schon deshalb ihren Schmerz nicht überwinden, weil sie im Leben ihrer Leidenschaften so wenig Herr wurden, daß sie alle in frühen Jahren als Opfer ihrer Ausschweifung starben. Der unglückliche Lenau verfluchte im „Savonarola", was er im „Faust" verehrt hatte, mischte in den „Albigensern" alle Zweifel mit allen Schrecken, rang in seinen Liedern bald weinend bald tobend mit der „sinnenden Melancholie" und suchte so lange umsonst nach Frieden, bis der Wahnsinn seinen Geist umnachtete.

Mácha ist insofern der düsterste aller Weltschmerzdichter, als er von vornherein auf jeden Kampf gegen das Unglück verzichtet. Selbst im Máj, seiner Lieblingsschöpfung, dient der zauberhafte Wohlklang der Sprache nur dazu, noch widerlicher die schlaffe Schwermut empfinden zu lassen, die sich wehrlos dem Gräßlichsten preisgibt, weil der Mensch ja doch unentrinnbar seinem Schicksal verfallen sei.

Byron, dessen Weltschmerz wie der des jungen Goethe einer aussichtslosen Liebe entsprungen war, flüchtete in die stille Weite der Natur, stürzte sich in Kämpfe jeder Art, berauschte sich an jeder Sinnenfreude, grübelte eigensinnig den Geheimnissen des Daseins nach. Aber soweit er sich von seinen Anfängen entfernte, sein letztes Dichterwort war doch nur der leidumwölkte Zweifel Don Juans. Nicht viel glücklicher war sein polnischer Nachahmer Słowacki. Weder die Sarkasmen des Beniowski noch die dunkeln Phantasien des Król Duch verhelfen seiner trüben Seele zu wahrer Läuterung.

Senancours Obermann, Puschkins Onegin und Lermontows Petschorin halten sich nicht für einfachhin unglücklich, aber sie fühlen eine fürchterliche Langweile. Obermann faßt seine Lebensanschauung in die Worte: „Die Zukunft ungewiß, die Gegenwart schon nutzlos und unerträgliche Leere überall." Onegin vermag sich wohl mit einem müden Lächeln und einem matten Witz oder auch mit den Nichtigkeiten und Gemeinheiten eines geckenhaften Müßiggangs über seine Traurigkeit hinwegzutäuschen, innerlich entfliehen kann er ihr nicht — „die Welt ist für ihn wüst und leer", sagt Puschkin. Nicht ebenso untätig, aber ebenso des Treibens müde ist Petschorin. Er sucht durch einen tollen Ritt, einen blutigen Kampf, ein herzloses Liebesabenteuer die schleichende Zeit hinter sich zu bringen. Aber nichts vermag ihn zu fesseln. Er fährt davon und kehrt nicht wieder. „Wozu auch?" fragt er mit zuckenden Lippen.

Mickiewicz legt in den Dziady dem Selbstmörder aus Liebesgram die sonderbare Sühne auf, daß er jedes Jahr am litauischen Totentag aus dem Grabe steigen und den Selbstmord wiederholen muß. Aber mag der Dichter noch so begeistert von Weisheit und Tapferkeit und unsterblichem Ruhme singen — bis zur letzten Seite wollen Schmerz und Zweifel nicht schwinden. Wie auch in Konrad Wallenrod weder die Vaterlandsliebe noch die stolzen Worte des Helden den Mißklang seines verfehlten Lebens übertönen.

Nur stolze Worte und nicht die geringste Klage vernimmt man bei Espronceda. Und doch errät man sofort die heimliche Zerrissenheit seiner Seele, wenn

man bemerkt, daß seine berühmtesten Gestalten Ausgestoßene der Gesellschaft sind: ein zum Tod verurteilter Verbrecher, ein gewerbsmäßiger Bettler, ein „ehrloser" Henker, ein unstät die Meere durchfahrender Seeräuber. Espronceda wollte gegen alles Leid verstockt sein, aber nur weil er an allem Guten und Hohen verzweifelte und sich immer so grausam enttäuscht fühlte wie sein Student Lisardo, der statt des Hochzeitsaales die Hölle und unter dem Schleier der ersehnten Braut einen Leichnam fand.

Alfred de Vigny und Giacomo Leopardi steigern die Verhärtung gegen den Schmerz zu der äußersten Grenze, die dem Dichter möglich ist. Sie suchen mit philosophischer Unerbittlichkeit nach der vermeintlichen Wahrheit, obwohl sie sich sagen, daß sie keinen Trost bringen könne. Der Himmel ist ihnen leer, und „die Welt ist Kot". „Seufzen, weinen, beten ist alles gleich feige." Aber die Glut, die in ihren Versen lodert, läßt nur allzu deutlich ahnen, daß auch ihr Herz sich vor Weh zusammenkrampft und mit allen Fasern nach Glück verlangt.

Schon diese notwendigerweise knappen Striche halten manchen Zug fest, der auch in das Antlitz unserer Zeit gegraben ist. Und das sind nicht nur die aller Menschengeschichte gemeinsamen Erscheinungen, daß etwa Liebeskummer in Verzweiflung stürzt, daß Nichtstuer sich langweilen oder niedrigen Genüssen verfallen, daß keine Seele auf dieser Erde ihr volles Glück findet. Nein, auch der nagende Zweifel und die innere Öde und Zerrissenheit starren heute so traurig wie nur je dem Beobachter entgegen, der sich durch die unter dem Zwang der Mode mühsam zur Schau getragene Gleichgültigkeit und eitle Daseinsfreude, durch die rasende Hast der Arbeit, durch das überlegene Lächeln der „Ästheten" und „Intellektuellen" nicht täuschen läßt. Nur eins ist seltener geworden: die zerbrechliche, tränenselige Empfindsamkeit, die des Weltschmerzes allereigenstes Gepräge ist. Soziale, wissenschaftliche und religiöse Umwälzungen haben dem europäischen Menschen diese Schwäche verleidet — dichterisch hat sie keiner so bewältigt wie Eötvös.

Während die meisten andern Weltschmerzdichtungen — und gerade die berühmtesten — von geringem Umfang sind, hat Eötvös seinen Roman auf zwei Bände ausgedehnt. Dadurch gewann er Raum, das Krankheitsbild nach allen Seiten sorgfältig auszumalen. Er war sich bewußt, daß er nicht das Schicksal eines einzelnen, sondern den Charakter eines ganzen Zeitalters darstellte. „Auf diesen Seiten", sagt er (Bd I, Kap. 4), „findest du die Geschichte von vielen Hunderten junger Menschen, die traurigste Geschichte, denn alles, was du in diesen Blättern lesen wirst, ist wahr, und du kannst dir zu deinem Troste immer sagen, daß dein Freund um nichts unglücklicher gewesen ist als Tausende seiner Zeitgenossen." Allerdings ist es Eötvös nicht gelungen, eine Handlung zu entwerfen, die durch die verschiedenen Spielarten des Weltschmerzes mit Notwendigkeit bewegt

und in strenger Einheit beschlossen wäre. Er hat das Ganze in einen loseren, aber gerade der Seelenverfassung, die er zu schildern sich vorgenommen hatte, vorzüglich entsprechenden Zusammenhang gebracht, indem er die Tagebuchform wählte. Nun brauchte er sich nicht zu scheuen, die Erzählung durch beliebig viele Gefühlsergüsse und Betrachtungen aller Art zu unterbrechen, wenigstens solange er sich dabei in den Grenzen dichterischer Anschauung hielt. Er wollte wie der Wanderer „zuweilen seufzend stehen bleiben" (I, Kap. 28). Viele dieser Ruhepunkte sind Glanzstellen des Romans geworden. Dagegen weckt die Handlung nur in einigen meisterhaft geschlungenen und gelösten Verwicklungen tiefere Teilnahme, und die sonst erstaunliche Feinheit der Charakterschilderung wird unliebsam dadurch beeinträchtigt, daß alle Personen in allen Lagen dieselbe leidenschaftliche und farbenreiche Sprache reden.

Die Geschichte des Helden steht unter den objektiven Ursachen seiner Traurigkeit billig in der ersten Linie. Gustav entstammt einer französischen Grafenfamilie. Schon als Kind trifft ihn hart der Tod seiner Mutter. Sein Vater hat für die Religion, die der Jüngling aus dem Freiburger Jesuitenkolleg heimbringt, nur ein Lächeln. Bald verliebt Gustav sich glühend in Julie, die Tochter eines adelsstolzen Royalisten. Aber ihr Herz gehört heimlich dem gewandten Grafen Dufey, dessen Großvater noch Kammerdiener beim Großvater Julies war. Ihr Vater, der letzte seines Geschlechts, zwingt sie aus Adelsstolz zu dem Versprechen, ihre Hand Gustav zu reichen. Schon ist der Hochzeitstag festgesetzt — da fühlt sie, daß sie Dufey nicht vergessen kann, und beschließt, mit ihm zu fliehen. Der Plan wird durch Gustav, der erst jetzt klar erkennt, daß seine Braut ihn nicht liebt, im letzten Augenblick vereitelt. Weil aber Dufey nicht zurücktreten will, enthüllt der wütende Vater vor Zeugen das bisher nur mit einem alten Diener geteilte Geheimnis, daß Julie nicht sein rechtmäßiges Kind ist, sondern nach ihrer Mutter Julie Müller heißt und nur 50000 Francs besitzt. Dufey schleicht sich unauffällig fort. Der aus allen Himmeln gestürzte Gustav wird noch obendrein von seinem Jugendfreund Armand, der in Dufeys Abhängigkeit geraten war, im Duell schwer verwundet. Nach der Genesung reist er mit einem neuen Freunde, dem Maler Arthur, durch Italien und dann allein mehrere Jahre durch ganz Europa, bis er sich schließlich in Paris niederläßt. Eine Dame, deren Liebe er verschmäht, verleumdet sein ehemaliges Verhältnis zu Julie als Erbschleicherei. Während er noch mit seiner Verbitterung ringt, kommt Arthur zu ihm und erzählt,

er sei durch die grausame Enttäuschung, die ihm seine Geliebte bereitet habe, völlig gebrochen, habe der Kunst entsagt und lebe jetzt nur dem Genusse. Eine einzige Flasche Champagner lindere mehr Schmerzen als alle Klassiker der Welt. So gerät Gustav in eine Gesellschaft von Wüstlingen. Eines Tages läßt er sich, fast ohne die Schurkerei recht zu bedenken, zu der Wette verleiten, er sei im stande, in längstens sechs Monaten die unschuldige Näherin Betty zu seiner Geliebten zu machen und sie zu einem Feste mitzubringen, das die Verlierenden zu bezahlen hätten. Er nähert sich dem Mädchen als armer Student, gewinnt es aber ernstlich lieb und wagt nun weder sie zu verlassen noch sie in den Kreis seiner wüsten Genossen zu führen. Die Betörte hängt mit ganzer Seele an ihm, vermag indes, weil sie an Bildung tief unter ihm steht, seine Liebe nicht dauernd zu fesseln. Als sie durch seine zunehmende Kälte bereits tief verwundet ist, hört sie zufällig von einem Feste, zu dem sie mit Gustav erwartet werde. Aus naiver Vergnügungssucht will sie mit Gewalt hin. Nach vielen ärgerlichen Auftritten gibt ihr Verführer gereizt nach. Bei dem Gelage findet er ganz unverhofft Julie wieder, die infolge bitterer Not zur Geliebten eines ältlichen Fürsten herabgesunken ist. Die beiden Bekannten haben eine erschütternde Aussprache, bei der sie die eifersüchtig gewordene Betty überrascht. Arthur, der beim Spiel alles verloren hat, erschießt sich in einem Nebensaal. Die trunkenen Zecher erzählen Betty die gemeine Wette, der sie zum Opfer gefallen ist. Am folgenden Tage verläßt die Ärmste heimlich Gustavs Haus. Der sucht sie wochenlang umsonst. Endlich wird ihm berichtet, in der Seine sei die unkenntliche Leiche eines Mädchens gefunden worden, das, nach einigen Kleiderresten zu urteilen, Betty sein müsse. Gustav hält sich für ihren Mörder und will ihr in den Tod folgen. Schließlich aber besinnt er sich eines Bessern und geht als Büßer in die Große Kartause, in deren Nähe Betty ihre Kindheit verlebt hatte.

So viel Unglück, zumal im Bunde mit so viel Sünde, hätte wahrlich auch eine stärkere Natur aus dem Gleichgewicht bringen können. „Mein Herz“, bekennt Gustav (II, Kap. 7), „braucht einen großen Schatz, wenn es sich reich fühlen soll. Das winzige Vergnügen, das die Stunde gibt und nimmt, vermochte den Mangel jener Gefühle, nach denen meine Brust sich sehnte, nicht zu ersetzen.“ Mitten in der tollsten Ausgelassenheit konnte er „nur mit Ekel auf die Gesellschaft sehen“, immer wieder dachte er daran, „daß sich unter der bezahlten liebenswürdigen Lustigkeit vielleicht ein blutendes Herz verbarg“. Wie hätte er da seines Lebens je froh werden können?

Dazu kommen nun die für einen Verehrer Karls X. trostlosen politischen Wirren. Obgleich Gustav die Politik durchaus nicht liebte, konnte er doch als Sproß aus altem Adel der Julirevolution und ihren Folgen nicht gleichgültig zuschauen. Wohl erfaßt seine Seele begeistert den hohen Gedanken der Freiheit, für die Tausende geblutet haben; aber das ist ihm schrecklich, daß nach fünfzig Jahren diese Sonne noch immer keine Wärme spendet, daß „die Erben so vieler Größen solche Bettler sind", „daß sich das Volk die Fehler des Herrschers und des Untertans zugleich aneignet".

„Was sagen wir dazu", fragt er (II, Kap. 1), „wenn wir alle diese kleinen Herzen mit ihrem großen Ehrgeiz sehen, jene zahllosen kleinen und großen Egoisten, die von der Täuschung des Volkes leben, wenn wir die klingenden Worte hören, die keinen Sinn haben, wenn wir uns überzeugen, daß ein Ministerstuhl das große Ziel ist, das alles derart in Bewegung bringt? Was sagen wir dazu, daß wir nach so vielen ruhmvollen Taten und ungeheuern Leiden so entartet sind, und daß ein ganzes Geschlecht mit seinem Blut, seinem Glück, seiner Ruhe nichts weiter erkauft hat, als daß die Nachkommen um eine Hoffnung ärmer sind?"

Natürlich mußte das hohle Treiben der Gesellschaft einen nicht ganz abgestumpften Geist in solchen Zeiten erst recht anwidern. Gustav widmet der Kritik dieser Zustände viele Seiten voll beißender Bemerkungen. „Kann man das Gesellschaft nennen", schreibt er in seinem Tagebuch (II, Kap. 4), „was man in unsern höheren Kreisen findet? Es ist ein leichtfertiger Schwarm, der sich jeden Abend wie die Motten um das Kerzenlicht zusammenschart, eine Stunde summt und sich wieder zerstreut." Nicht echte Freundschaft vereint diese Menschen, sondern Geburt, Vermögen oder gar unverschämte Aufdringlichkeit. Da gelten die lächerlichsten Gebräuche als zwingende Gesetze, deren Übertretung die einzige Sünde ist, die man nie verzeiht. Schon der junge Mann lernt in dieser „Welt", daß alles „Moderne" erlaubt sei. Verführer der Unschuld werden angestaunt. Spiel und Liederlichkeit haben nur „eine poetische Seite". Selbstlose Treue begegnet ihm nirgends.

„Ist es zu verwundern, wenn auch er gleich seinen Genossen früher oder später sich auf die Zoologie verlegt, Pferde und Hunde kauft und denen all seine Liebe und Freundschaft schenkt? Ist es zu verwundern, wenn es sein ganzer Stolz ist, daß seine Pferde am besten rennen, seine Spürhunde am besten wittern, wenn er sich nach gar keinem andern Kreise sehnt als nach seinen Ställen, wo er unter seinem Vieh sich wenigstens für ein höheres Wesen halten kann?"

Er wird entweder ein hochmütig aburteilender Leugner aller sittlichen Würde oder ein eitler Geck. Und wenn seine Zeit vorüber ist, d. h. wenn er geritten, getanzt und einige Frauen betört hat, wenn sein bißchen Geist

verdampft ist, sein Herz leer und sein Leben langweilig wird — dann muß er heiraten.

„Wen? Das ist gleich. So viel steht fest: er hat Geld und wird schon eine Frau finden. Er braucht für sein ödes Haus ein Wesen, das seinen Namen trage, seinen Besitz teile, die Modegesellschaft der Stadt in seinen Salons empfange. So ein Wesen wird sich in dem Kreise, wo das Lotteriespiel der Liebe längst zum Börsenspiel geworden ist, unschwer auftreiben lassen. Sie soll nur freundlich und geistreich sein, auf ihren Ruf achten und die äußeren Formen einhalten. Mehr verlangt er nicht."

Vielleicht gehen dem würdigen Paare fünfzig Jahre des „Glückes" dahin. Tausende haben sich bei ihnen „unterhalten". Aber endlich sind sie beide wirklich alt und langweilig und werden gemieden. Blicken sie auf ihre Vergangenheit zurück, so entdecken sie keine schöne Tat und keinen großen Augenblick.

„Und so verdämmert der glanzlose Abend ihres strahlenden Lebenstages, und wenn sie müde zur ewigen Ruhe eingehen, dann bleibt nichts als für ihre Kinder ein reiches Erbe, für die ganze Familie sechs Wochen Trauer, eine Todesanzeige in den Zeitungen und Gesprächstoff für einen halben Tag in den Salons der Stadt."

Des Wahren in diesen Schilderungen ist so viel, daß es schon an sich ausreicht, auch die Übertreibungen zu erklären. Doch unterläßt Eötvös nicht, den Hang der damaligen Zeit, alles schwarz zu sehen, noch eigens hervorzuheben. Sogar die Gesichtszüge mußten schmerzlich sein, wenn sie gefallen sollten.

„Die griechische heitere Regelmäßigkeit", schreibt Gustav (I, Kap. 23), „der feste Wille und die Kraft des Römers passen zu diesem Jahrhundert nicht mehr. Unser Zeitalter sucht auf den Gesichtern das Gepräge der Leidenschaft: Schönheit, aber verzerrt durch Gram; Kraft, aber gebrochen durch schwere Schicksalsschläge; Ruhe, aber die der finstern Nacht. Mit einem Wort, man sucht den Schmerz, denn für jede Zeit ist nur das schön, was Ausdruck ihrer eigenen Seele ist."

Unglückliche Lebensschicksale, ein Gesellschaftskreis voller Nichtigkeit, aber ohne ernste Religion und ohne christliche Sitte, eine Zeit endloser Revolutionen, eine allgemeine Schwärmerei für schwermütige, innerlich zerrissene Naturen — das ist die typische Umwelt aller Weltschmerzdichtung, der Boden, auf dem die Krankheit gedeiht. Aber ihre tiefsten Wurzeln liegen nicht in äußeren Verhältnissen, sondern in einer eigentümlichen seelischen Veranlagung. Auch die hat Eötvös in allen Verzweigungen aufgedeckt.

Zunächst die übermäßige, fast abgöttische Wertschätzung des Gefühls. Jede Seite des Romans bezeugt, daß für Gustav das Herz die ganze Welt ist. Nicht so sehr seine Jugend oder die Nähe der Ereignisse sind der Grund,

weshalb er mit Recht meint (I, Kap. 28), er sei „nicht zum Geschichtschreiber geboren". Ihm fehlt vielmehr durchaus die Fähigkeit, eine Sache ruhig zu betrachten. Unaufhörlich zittert seine Seele in lyrischer Erregung. Sogar sein Genußleben ist nicht ein wüstes Fest der Sinne, sondern ein zartes, freilich trotzdem verwerfliches Schwelgen in Gefühlen. Die Außendinge sind ihm nur „die Palette unseres Daseins" (I, Kap. 19). Ein Gedanke oder ein Traum erscheint ihm oft bedeutungsvoller als die ganze Weltgeschichte. Wohl ist er für jede Einwirkung empfänglich, denn er war immer schwach, unselbständig wie ein Zweig, der stromabwärts treibt (II, Kap. 5). Aber zu Taten läßt er sich nie fortreißen; klagen und lieben — das ist alles.

Und auch er flüchtet wie alle, die der Weltschmerz berührt hat, mit seiner klagenden Liebe in den Frieden der Natur, zu den Bergen, die schon dem Knaben das Herz mit Sehnsucht schwellten, auf die blühenden Felder und die abendstillen Wiesen, über die das Sommerheu seinen Duft strömt.

„Nimm mich in deine Arme", ruft er (II, Kap. 9), „heilige Natur, und lehre mich vergessen, was ich unter Menschen gelitten habe! Lehre mich die kalt berechnende Falschheit vergessen, mit der man meine Begeisterung aufnahm, den Egoismus, dessen Opfer ich wurde, die Verleumdungen und Verfolgungen, die ich erdulden mußte — laß mich vergessen, was die Menschen aus mir gemacht haben, damit ich wie Wasser, dessen Ruhe lange nicht gestört wurde, wieder rein dastehe vor meinem Schöpfer!"

Und wie versteht es Eötvös, Natur und Geschichte und die Stimmungen des Herzens zu einem einzigen Strom von Klängen zu vereinen, der wie die Musik eines fernen Orchesters gedämpft an unsern Seelen vorüberrauscht! Man lese nur die Beschreibung von Vaucluse (I, Kap. 66):

„Klar und ruhig wie vor Jahrhunderten liegt der Wasserspiegel zwischen seinen hohen Steinmauern, die sich rings schroff erheben, wie um den Ort zu schützen, wo einst ein Dichter träumte. Überall erblickt das Auge nur Felsen: im Hintergrund eine halbrunde Wand, zu beiden Seiten steile Hügel. Nichts Grünes als ein Feigenbaum, der über dem Wasser hängt — gleichsam das Bild jener einen Hoffnung, die in Petrarcas Seele lebte. Wie dieser Baum im Schatten trug auch sie keine Früchte, und doch war sie schön wie diese grünen Zweige mitten in der Steinwüste. Vorn braust der Bach im Wasserfall herab, und oben auf dem Berge steht die Burg Lauras. Und hier saß der Sänger am Wasser, vielleicht auf demselben Steine wie wir, und schaute hinab auf diese Wellen, in denen sich der Himmel spiegelt, und lauschte dem Brausen des Baches. Doch in seiner Seele lebte nur ein Gedanke: Laura! Jetzt schweigt er. Sein Herz ist vermodert und mit ihm der schmerzerrungene Lorbeer. Lauras Burg liegt in Trümmern, und alles Leid des Dichters ist ein altes Märchen geworden.

Doch das Gedenken lebt, es lebt in dieser Landschaft, aus der er seine Bilder nahm, es lebt in jedem Baum, in jedem Stein."

Kont hat wahrlich recht, wenn er in seiner Geschichte der ungarischen Literatur sagt, Eötvös biete Naturschilderungen, die Chateaubriands nicht unwürdig wären.

Dem Zuge zur Natur gesellt sich bei den Weltschmerzdichtern der Trieb in die Ferne, besonders zu den Stätten verfallener Herrlichkeit. Zu Hause erinnert den Träumer alles an seinen Schmerz, jeder fühlt sich verpflichtet, ihn zu trösten. In der Fremde kümmert sich niemand um ihn, weil ihn niemand kennt. Seine Leiden erscheinen in der weiten Welt so verschwindend klein! Wenn er sich dann freilich überzeugt, „daß wir auf dieser Welt, wo jeder Schmerz seinesgleichen findet, nur selten auf einen Menschen stoßen, den wir mit Recht beneiden könnten" (II, Kap. 3) — dann wird ihm auch die Fremde nur Anlaß zu neuen Klagen. Gustav reist mit Arthur nach Italien (II, Kap. 3). Laue Lüfte wehen ihn an, als er von den Alpen niedersteigt, ein unbekanntes Sehnen eilt ihm voraus zu den Stätten, „wo die Denkmäler tausendjährigen Ruhmes stehen, wo die Kunst ihre Schätze aufgehäuft hat, wo die Sprache Gesang und das Leben ein reizender Traum geworden ist" — und doch sagt er zuletzt: „Genieße, wenn du kannst; ich hatte da nur traurige Empfindungen." Er sieht von Venedig bis Neapel nur die Ruinen, denn überall schlägt in seiner Brust dasselbe kranke Herz, von dem er in der Arena zu Nîmes gesagt hat:

„Armes Herz, wie sehr gleichst du diesen Trümmern! Zum Genuß geschaffen wie diese Mauern, warst auch du der Schauplatz vieler Kämpfe, und auch in dir jauchzten tausend Gefühle. Den schweren Seufzer, der zuweilen aus deinem Innern empordrang, erstickten sie durch Worte, wie der Todesschrei des Gladiators im Freudengeheul des brausenden Volkes unterging. Doch was ist aus dir geworden? Auch deine schönen Tage sind dahin, auch du stehst als Ruine da! Die Zeit hat deinen Schmuck geraubt. Der Jubel ist erstorben, und es ruht der Kampf, der einst in deinem Innern tobte. Und du bist nun das unnütze Denkmal einer schöneren Zeit, ein Grab, dessen Tote nicht mehr auferstehen" (II, Kap. 2).

Das ist ja der Irrtum aller Weltschmerzler gewesen, daß sie das Schöne auf Erden übersehen haben. Erst in der Kartause (II, Kap. 14) erkannte Gustav, daß doch auch die ärgsten Schwarzseher wahrhaft gute Herzen gefunden haben, und daß die Menschheit keinen Augenblick bestehen könnte, wenn sie so schlecht wäre, wie der Weltschmerz sie sich denkt. „Wenn die Welt eine Hölle ist", fragt er in einem verräterischen Augenblick (I, Kap. 35), „sind wir dann nicht meistens selbst die uns quälenden

Teufel?" Er kannte also sein Leid, aber noch in der Kartause fand er lange Zeit nicht die Kraft, es zu heilen. Nicht einmal seine tödlichsten Qualen, seine religiösen Zweifel, hatte er vor der Klosterpforte zurücklassen können — auch darin ein echter Typus des Weltschmerzes.

Der Glaube war von Kindheit an das mächtigste Bedürfnis seiner Seele gewesen (I, Kap. 6). Die Erziehung bei den Jesuiten in Freiburg hatte sein religiöses Denken gefestigt (I, Kap. 8), aber seine willensschwache Natur erlag nach der Heimkehr ins Vaterhaus schnell dem Anblick der allgemeinen Gleichgültigkeit gegen die Kirchengebote. „Ist das Fasten vielleicht nicht wichtig?" fragte er sich — und noch mehr: „Warum hat denn mein Vater gelächelt?" Seinem empfindsamen Gemüt verursachte das Stunden und Tage grüblerischer Qual, die mit Widerwillen gegen das nicht mehr fühlbar beglückende Gebet und mit scheinbar unbesieglichen Zweifeln endeten. Daß man seinem glühenden Glauben keinen zornigen Widerspruch, sondern nur Bedauern und Verachtung entgegensetzte, gerade das brachte ihn vollkommen aus der Fassung. Von der Universität kam der Zweifler als Leugner wieder, „der einst glückliche Knabe als freudeloser Jüngling". Und so schleppt er sich ohne Hoffnung durch alle Wirrsale seines Lebens und meint noch im Kloster, daß man eher eine zertrümmerte Welt wieder aufbauen könne als einen verlornen Glauben (I, Kap. 18).

Es war nur natürlich, daß er auch die letzte Folgerung des Weltschmerzes zog: die Erde ist voller Jammer, ein Jenseits gibt es nicht — also bringt der Selbstmord die ersehnte Ruhe. Freilich kam er auch hier nicht über ein gefährliches Gedankenspiel hinaus. Das erste Mal ließ er sich von Julie bereden, sein Leben als Strafe dafür zu tragen, daß er Bettys schrecklichen Tod verschuldet habe. Übrigens hatte wohl auch sein Widerstand gegen den Selbstmord Arthurs den Willen zum Leben in ihm gestärkt. Und er schrieb ja in sein Tagebuch (II, Kap. 14): „Als die christliche Religion den Selbstmord verbot, gab sie das Kloster als Ersatz. Sie ist von einer milderen Strenge als die einstige griechische Stoa, aber großartiger." Da seiner Sinnesart eine höhere Auffassung des Ordenslebens fernliegt, so verfällt er in der Einsamkeit des Probejahres bald wieder seiner Schwermut. An ein ewiges Fortleben glaubt er noch immer nicht ganz, wenn er es auch nicht entschieden zu leugnen wagt. In einer düstern Stunde greift er zitternd nach dem Dolche. Eine bange Weile schwankt er zwischen einer geheimnisvollen Furcht und dem gleißenden Locken von Scheingründen und heidnischen Vorbildern. Schon hält er sich für

entschlossen, da schallt das De profundis der Mönche durch die Nacht, der Geist seiner frommen Mutter steigt vor ihm auf — er fällt in Ohnmacht und wird am andern Tage bewußtlos gefunden.

Damit ist das Krankheitsbild des Weltschmerzes in allen wesentlichen Zügen vollendet. Wer es überblickt, kann nicht zweifeln, daß der Hauptgrund von Gustavs und aller Weltschmerzler Elend in ihrem Innern liegt. So traurig die Zeitverhältnisse waren, so günstig die geschichtliche Entwicklung den Nährboden der Seuche vorbereitet hatte, schließlich war es doch eines jeden freier Entschluß, wenn er die verhängnisvolle Mode mitmachte. Gustav hat selber in seinem Tagebuch (II, Kap. 1) bekannt, daß es seine Bestimmung gewesen wäre, sich mit Dank gegen Gott des Schönen in der Welt zu freuen, Glück zu bieten und zu genießen.

„Ich aber", fährt er fort, „habe meinen Glauben zerstört, und diese reizende Erde wurde mir ein Staubklumpen. Ich habe die Liebe meines Herzens erstickt, und meine Brust fühlt nur Qualen. Ich selbst habe meinen Altar verwüstet und meinem Himmel entsagt: ich darf wohl klagen! O Unglücklicher, der du nicht lieben und nicht glauben kannst, weder der Himmel noch die Erde vermag deinen Gram zu lindern!"

Eötvös hat richtig gesehen, daß der Weltschmerz ein feiner Egoismus des Gemütes war, ein Egoismus, der weder an Gott noch an die Menschheit dachte, und der deshalb durch opferfrohe Nächstenliebe und ernste Religion überwunden werden mußte. Beides kommt im „Kartäuser" zu dichterischem Ausdruck.

In den langen Tagen seiner letzten Krankheit lernt Gustav den greisen Arzt Justus kennen. Der erzählt ihm in einer traulichen Stunde seine Geschichte. Unglück und Neid hatten ihm einen mit Recht erhofften großen Wirkungskreis verschlossen. Kaum hatte er sich in einer armen Gebirgsgegend ein bescheidenes Glück geschaffen, da entriß ihm der Tod seine Frau und seine drei Kinder. Nun stand der alte Mann allein in der Welt — und dennoch war er glücklich, weil er für andere gelebt und gearbeitet hatte. „Ruhe ist aller Arbeit Lohn" (II, Kap. 14). Der Vergleich zwischen dem Leben dieses Arztes und seinem eigenen nötigt Gustav, sich auf die Frage nach der Ursache seiner Leiden zu antworten: „Weil ich außer mir niemals etwas mit wahrer Liebe umfaßte, weil ich, durch niedrige Selbstsucht dem großen Leben entfremdet, nach dem Ende meines kurzen Glückes nichts mehr hatte, womit ich meinen Kummer hätte stillen können." Daher setzt er als sein Testament an den Schluß des Tagebuches die Mahnung: Liebet! Laßt trotz aller Enttäuschungen euer Herz nie aufhören, für die

Menschheit zu schlagen — nicht bloß für einen engen Kreis, sondern für die Menschheit! Millionen haben für euch gearbeitet, arbeitet auch ihr für Millionen! Einmal wird das Gute in der Welt zum Siege kommen — helft diese glückliche Stunde beschleunigen! „Wir leben in einer schweren Zeit. An unserem glühenden Himmel türmen sich schwarze Wolken, und der Mensch wandelt matt und vor dem nahenden Unwetter bebend seine freudelosen Pfade. Doch wenn die Sonne am glühendsten strahlt und die Ähren ihre Häupter zu Boden senken, ist dann nicht die Ernte nahe? Hoffet, Jünglinge!" Und noch einmal setzt er die Feder an und unterstreicht die Worte: „Nur der Selbstsüchtige hat keinen Trost auf Erden!"

Doch so konnte er erst sprechen, als er bereits den Glauben wiedergefunden hatte, der allein der Hoffnung Dauer und Kraft verleiht. Anfangs wurden die religiösen Zweifel im Kloster, wo das Treiben der Welt die Gedanken nicht mehr zerstreute, nur stärker und lauter. Aber allmählich erwachten die frommen Erinnerungen der Jugend. Der Gottesdienst der Mönche griff ihm oft mächtig ans Herz. Fast ohne es zu bemerken, floh seine verwundete Seele immer wieder in die Nähe Gottes und flehte um Ruhe: „gibt es doch auf der ganzen Welt keinen Platz, wo ich ausruhen könnte, als deinen Altar!" (I, Kap. 32.) In einem schrecklichen Traum, in dem er Bettys Leiche sah, gellte ihm unaufhörlich der drohende Ruf in die Ohren: „Mörder, du bist unsterblich!" (II, Kap. 14.) Aber Betty war nicht tot. Die Nachricht, die Gustav seinerzeit erhalten hatte, war falsch gewesen. Betty war in ihre Heimat zurückgekehrt, hatte also, ohne es zu wissen, schon lange in Gustavs Nähe gelebt. Der Kummer verzehrte rasch ihre Kräfte. Durch den Arzt Justus erfuhr sie den Aufenthalt ihres ehemaligen Geliebten. Gustav war bei ihrem Tode zugegen, erhielt ihre Verzeihung und hörte ihr letztes Wort: „Bete für mich!" Da riß es ihn auf die Knie.

„Die andächtigen Seufzer des Kindes", schreibt er (II, Kap. 14), „die unendliche Sehnsucht, mit der ich in den ersten Jahren meiner Jugend zum Himmel emporblickte, jener unaussprechliche Trieb, der unsere Seele erfaßt, jenes Vertrauen, das unser Herz in seinen größten Qualen beruhigt — alles erwachte wieder in meiner Brust, die so lange geschwiegen hatte, und ich hob wieder meine Hände zu Gott."

Nun fing er auch an, die Unsterblichkeit für notwendig zu halten. All die Milliarden Hoffnungen sollten nur grausame Täuschungen sein? Mitten im Glück der Schöpfung wäre der Mensch der einzige Verfluchte? Die Tugend sollte keinen Lohn, das Laster keine Strafe finden?

„Das ruhelose Pochen deines Herzens, die Sehnsucht, die deine Seele füllt, die Hoffnung, die dir die Zukunft zeigt, dein Geist und alles, was in ihm denkt, spricht, lebt, empor will, alles jauchzt das eine Wort: Mensch, du bist unsterblich! Und Gott kann keine Lüge in dein Herz gelegt haben!"

Jetzt endlich ist er ruhig. Der nahe Tod — denn seine Duellwunde ist wieder aufgebrochen — schreckt ihn nicht mehr. Auf der letzten Seite hat der Roman seines Lebens einen Sinn bekommen, einen seligen Sinn. Er empfängt die Sterbesakramente und hebt begeistert sein Auge zum Himmel.

So hat Eötvös seinen Helden aus den düstern Tiefen auf die rettenden Höhen geführt. Es durfte natürlich nicht Sache des Dichters sein, die Erwägungen über Gott und Unsterblichkeit zu strengen Beweisen auszubauen. Er brauchte nur das niederzuschreiben, was die Rückkehr zum Glauben bei einer so gefühlvollen Natur, wie sie Gustav besaß, psychologisch wahrscheinlich macht. Und das ist ihm gelungen. In dem romantischen Zeitalter, für das Eötvös schrieb, traf im Guten wie im Bösen meistens das Herz die Entscheidung. Übrigens sollen auch in unsern Tagen die Leute, die sich bloß von klar erkannten Verstandeswahrheiten bestimmen lassen, nicht sehr zahlreich sein. Man möchte nur wünschen, daß der Dichter aus den Gefühlswerten seines katholischen Glaubens viel reicher geschöpft hätte. Wenn er die Gesellschaft oder die Natur schildert, wenn er über Vergänglichkeit und Täuschung klagt, wenn er mit leuchtenden, zuweilen allzu leuchtenden Farben das Entzücken der Liebe malt, dann ist seine bilderreiche Sprache unerschöpflich. Aber weder die Schrecken der Sünde, noch den erhabenen Gedankenbau der katholischen Dogmen, noch den eigentlichen Sinn des Ordensstandes hat er bestimmt genug erfaßt und tief genug durchlebt, um im stande zu sein, den Triumph des Christentums über die Rätsel unseres Daseins in voller Herrlichkeit zu feiern. Bedenkt man indes die religiösen Zustände seiner Zeit, so ist man dennoch überrascht, bei 28 Jahren schon so viel Weisheit und Ernst zu finden. Und dann kann es einem am Schluß des „Kartäusers" beinahe so zu Mute werden, als hätte man ein schönes, reiches Bild zu dem großen Worte gesehen, das im ersten Kapitel der „Nachfolge Christi" steht: „Eitelkeit der Eitelkeiten, und alles ist Eitelkeit, außer Gott lieben und ihm allein dienen."

Jakob Overmans S. J.

Die Beuroner Kunstschule.

Inmitten des modernen Kunsttreibens mit seiner nervösen Unrast und seinem hastigen Tempo mutet uns die Beuroner Kunst an wie ein friedsames, verträumtes Klösterlein in einsamer Stille, bei all dem Gegenwartsstreben und dem Haschen nach dem Moment wie ein feierliches Grüßen und Winken aus fernen, längst verstummten Jahrtausenden, wie ein trutziger, unbeugsamer Fels neben dem flutenden Strom der Zeiten.

Wie konnte doch eine solche Blume erblühen im Garten unserer modernen Kultur? Wo fand sie in der nordischen Kühle den Nährboden, aus dem sie hervorwuchs, diese fremdartige Lotosblume, die im Schatten der ägyptischen Pyramiden und Sphinxe ihre Heimstätte hat? Wir stehen da vor einem Rätsel, einem Rätsel, das uns jede sprunghafte Entwicklung in der Kunstgeschichte nicht nur, sondern im ganzen Weltgeschehen aufgibt, das in unserem Fall durch das Eingreifen eines großen, aus den gewohnten Entwicklungsbahnen heraustretenden und seine eigenen Wege suchenden Genies nur äußerlich erklärt wird und nicht nach seinen tiefsten Gründen.

Und ein solches Genie war Professor Peter Lenz, der Begründer des Beuroner Stils. Dieser Einsicht wird man sich auf die Dauer nicht verschließen können, und man wird ihn einreihen unter die eigenartigsten und — da er als Architekt, Plastiker und Maler gleich bedeutend ist — auch vielseitigsten Künstler des 19. Jahrhunderts, sobald man sich einmal die Mühe gibt, sein Lebenswerk gründlich zu studieren und mit den Leistungen seiner Zeit auf dem Gebiete kirchlicher Kunst in Vergleich zu bringen.

Man ist ja gegen früher schon um vieles gerechter und objektiver geworden in der Beurteilung dieser „neuen" Kunst, und eine prinzipielle Opposition wagt sich kaum mehr hervor. Wenn aber ein starkes Für und Wider das Zeichen genialer Werke ist, dann gehört die Beuroner Schöpfung zu ihnen, denn alle Bitternisse harter Anfeindung hat die junge Schule kosten müssen. Nur die eiserne Energie ihres Begründers, die Festigkeit und Weitherzigkeit des Erzabtes Maurus Wolter konnten die junge Pflanze vor dem Untergang retten. P. Desiderius erzählt selbst, wie er einst den großen Frankfurter Meister Edward v. Steinle zur berühmt gewordenen

Mauruskapelle — $^3/_4$ Stunden vom Kloster Beuron entfernt — begleitet habe. Nachdem dieser das Werk eingehend betrachtet, hätte er nicht ein Wort über dasselbe gesprochen und durch diese frostige Zurückhaltung genugsam seine Unzufriedenheit ahnen lassen. Später habe er denn auch einer dritten Person gegenüber schmerzlich darüber geklagt, daß seine längst gehegte Hoffnung nach dem Aufblühen einer klösterlichen Kunstschule zu schanden geworden sei. Dieses Urteil eines so großen Meisters ist uns heute unbegreiflich, zeigt uns aber, wie vorsichtig man Kunstwerken gegenüber sein muß, die eine noch ungewohnte Formgebung zeigen. Es wäre ja schlimm um die Kunst bestellt, wenn schon alle Entwicklungsmöglichkeiten erschöpft wären.

P. Desiderius Lenz gehört nicht zu den Autodidakten. In einem achtjährigen akademischen Studium zu München hat er ein tiefes und festes Fundament für seine spätere Kunst gebaut. Dann war er vier Jahre Professor an der Kunstgewerbeschule zu Nürnberg, worauf er in ausgedehnten Reisen seine Studien vertiefte. Mehr noch als die klassischgriechische fesselte ihn die altgriechische und ägyptische Kunst, deren ästhetischgeometrische Grundlagen er in mühevoller Arbeit zu ergründen suchte. In Berlin war es, wo ihn der Gedanke, an jene primitive Kunst anzuknüpfen, wie eine Offenbarung überkam und wie eine treibende Kraft, die ihn nie mehr verließ.

Schon sein erster größerer Wurf war eine kühne Tat, die mit allen damals geltenden, fast mit dogmatischer Strenge festgehaltenen Traditionen brach. Es ist die bereits erwähnte Mauruskapelle. Sie erstand in den Jahren 1868—1870 unter Mithilfe seines Freundes Jakob Wüger und dessen Schülers Steiner. Sie ist weder gotisch, noch romanisch, noch griechisch, noch ägyptisch, sondern eigenartig durch und durch. Man mag Kraliks Ausspruch, daß seit dem Parthenon nichts ähnlich Vollendetes mehr entstanden ist, als dichterische Übertreibung, als Ausfluß überschäumenden Gefühls betrachten, da ja Wertvergleichung ganz verschiedenartiger Kunstwerke stets eine heikle Sache ist, wahre Größe wird man der schlichten Kapelle nicht absprechen können.

Schon der sehr poröse und rauhe Tuffstein, mit dem die Hauptmauern des Baues aufgeführt sind, zeigt einen ausgesprochenen Sinn für monumentale Wirkung, weshalb auch gerade die modernen Architekten wieder sehr gern nach diesem Mittel greifen. Die Verhältnisse der Bauglieder, das Zusammenwirken von Holz und Stein offenbaren seinen Sinn für Materialgerechtigkeit und für wirksame Proportionen. Auf den äußeren Längsseiten zieht sich unter dem Dach ein breiter Fries mit gemalten Darstellungen aus dem Leben des hl. Maurus hin. Über

dem Eingang thront in ornamentiertem Kreis eine Madonna mit Kind, an den Seiten der hl. Benedikt und die hl. Scholastika; darunter Friese von fünf Mönchen und fünf Nonnen, die ihre Kronen darbieten. Die Altarwand im Innern ist ganz ausgefüllt von einem großen Fresko. Es zeigt den Gekreuzigten mit je drei stehenden Heiligen auf beiden Seiten, über denen die vier Evangelisten-symbole schweben. Die Rückwand schmückt der Tod des hl. Maurus. Die Seiten-wände sind mit einfachen Lotosstengeln dekoriert, über denen sich breite Friese mit anbetenden knienden Engeln hinziehen, einige mit ausgebreiteten Händen, andere in stummer Ehrfurcht das Haupt verhüllend. Sämtliche Bilder sind al fresco ausgeführt und haben ihren Farbenglanz durch fast ein halbes Jahrhundert frisch bewahrt.

Was bei dieser Kapelle am meisten überrascht, ist das harmonische Zusammen-klingen von Architektur und Malerei, ganz im Gegensatz zu der damals herrschen-den Art, Wandbilder ohne Rücksicht auf den Stil des Bauwerkes auszuführen. Alles ist architektonisch gedacht und nach einem einheitlichen Prinzip durchgeführt bis ins kleinste Ornament. Und doch ist es trotz dieser Strenge gelungen, alles Herbe und Eckige fernzuhalten, ja den inneren Ausdruck bis zur Vollendung zu steigern. Verfasser gesteht gern, daß der künstlerische und religiöse Eindruck, den das Kreuzbild an der Altarwand auf ihn gemacht hat, einer der stärksten und nachhaltigsten ist, den er je erfahren. Selbst Giottos Kreuzbilder mit ihrem gewaltigen Affekt dürften nicht so innerlich ergreifen wie das stille Beuroner Meisterstück, wo sich der ganze Ausdruck gewissermaßen in die innerste Seele ge-flüchtet hat. Auch bei Fra Angelicos großer Kreuzigung in San Marco liegt der Affekt der einzelnen Figuren viel mehr am Tage und ist nicht so verfeinert wie bei unserem Bild. Beim Anblick desselben möchte man es fast bedauern, daß die spätere Beuroner Kunst diese wundervoll tiefe Empfindung im Interesse noch strammerer Linienführung preisgegeben hat. Man kann wohl sagen, daß das Zusammenarbeiten der beiden Meister Lenz und Wüger auch später kein ein-heitlicheres und vollendeteres Meisterstück zustande gebracht hat. Die Figuren der Madonna, des hl. Johannes Evangelist, der hl. Cäcilia mit ihrem tiefen, die schmerzlichsten Saiten der Seele rührenden Blicke darf man ruhig zum Größten rechnen, was die religiöse Kunst überhaupt hervorgebracht hat, und das mit so einfachen Mitteln, daß dem oberflächlichen Beschauer, der es gewohnt ist, die innere Empfindung am äußeren Gestus abzulesen, leicht das Größte an dem Bilde entgeht. Der Leib des Heilandes ist von einer so zarten, durchsichtigen Feinheit, daß man ihm nur den herrlichen Kruzifixus des Fra Angelico im Kreuz-gang von San Marco an die Seite stellen kann. Lenz hat hier sein Bestes gegeben in der nicht mehr zu übertreffenden Raumgliederung, in der jeden weiteren Wunsch verstummen machenden Komposition, Wüger, die weichere, psychisch empfind-samere Künstlernatur, in religiöser Wärme und Gefühlstiefe.

Der Tod des hl. Maurus an der Türwand könnte mit seinen ruhigen Linien und Farben an Giottos Tod des hl. Franziskus in Santa Croce zu Florenz erinnern, obwohl von irgend welcher Abhängigkeit nicht die Rede sein kann, schon wegen der ganz verschiedenen Raumabteilung. Aber hier wie dort findet sich die

größte Sparsamkeit der äußeren Formmittel und die Konzentrierung der künstlerischen Absicht auf den geistigen Ausdruck. Vom reinsten Linienwohllaut sind die anbetenden Engel an den Friesen der inneren Seitenwände. Über sie sagt Popp (Hochland III 7): „Sie knien vor Opferschalen, aus denen der heilige Rauch wie eine bewußte Opferhandlung quillt, ihre Flügel beben in visionären Schauern, und ihr Gewand ist wie das Atmen ihrer Seele. . . . Ich zweifle, ob es in der gesamten Kunst eine ähnlich suggestive Verkörperung rein geistiger Wesen und ihrer Tätigkeit gibt."

Frei von jeglicher Weichheit, wenn man das liebliche Antlitz vielleicht ausnimmt, ist das köstliche Madonnenbild über der Eingangstür. Es ist ein ureigener Lenz. Das Raumgefühl und der dekorative Sinn der späteren Periode hat hier bereits Gestalt angenommen, ja man kann sagen, das Bild enthält das ganze Beuroner Programm, das Lenz später befolgte, vollkommen restlos. Es ist eine Prophetie des Künftigen. Auch P. Odilo Wolff O. S. B. schreibt über dieses Bild (Die christliche Kunst, Februarheft 1911), es komme ihm vor „wie der Schlüssel und das symbolische Programm der ganzen Beuroner Kunst".

Die freundlichen Szenen aus dem Leben des hl. Maurus, welche die Außenfriese schmücken, mit den naiv-kindlichen Mönchlein Maurus und Plazidus und der majestätischen Gestalt des hl. Benedikt haben bei aller Straffheit der Linienführung milde genrehafte Züge; es sind liebliche Legendenerzählungen.

Wir haben diese Kapelle eingehender besprochen, weil man das Zusammenwirken beuronischer Architektur, Plastik und Malerei leider nur an diesem einen selbständigen Gesamtkunstwerk studieren kann. Wie herrlich müßte eine große, vollkommen beuronisch durchgeführte Kirche sein!

Lenz, Wüger und des letzteren noch junger Schüler Steiner haben die Mauruskapelle noch als Laienkünstler ausgeführt. Erst später traten sie ins Kloster, und zwar der Altmeister zuletzt. Solange Lenz und Wüger noch zusammenarbeiteten, war der mildernde Einfluß des letzteren nicht zu verkennen; als Wüger 1892 gestorben war, konnte Lenz ganz seine ihm natürliche Art auswirken und seinen Durst nach Maß, Zahl, Proportion befriedigen. Es ist kein Zweifel, daß Lenz für monumentale Kunst das ungleich stärkere Talent war; unter dieser Rücksicht ist es sehr wohl zu verstehen, wenn sich sein Schaffen mehr auf Abstraktion als auf Intuition aufbaute, denn der Monumentalmaler muß in gewissem Sinne Architekt sein. Diese Eigenschaft fehlte dem P. Gabriel Wüger. In dem prächtigen Nachruf, den P. Lenz seinem Freunde in den „Historisch-politischen Blättern" 1895 widmete, sagt er über ihn: „Er hatte nie praktische architektonische Studien gemacht, und so war das Gefühl für Statik, für statische Haltung bei ihm weniger entwickelt als der angeborne Sinn für das seelische Leben. Seine Stärke lag weniger im Bauen als im Fühlen der Komposition."

Kürzlich schrieb einmal ein temperamentvoller Schriftsteller an den Redakteur einer kleineren Zeitschrift, die Artikel darin glichen einander wie eine Beuroner Falte der andern. So etwas ist bezeichnend für das Urteil der breiten Masse. Alles wird am Maßstab der Naturwirklichkeit und der dem Volke geläufigen religiösen Bilder gemessen, und so hört man ein über das andere Mal, die Beuroner Kunst sei steif, eckig, einförmig, typisch bis zur Identität der einzelnen Köpfe usf. Daß allem dem bewußte und dem Prinzip nach berechtigte künstlerische Absicht zu Grunde liegt, entgeht denen, die landläufige Begriffe über Kunst als Urteilsnorm nehmen.

Zu verwundern ist es ja nicht, daß Laien auf dem Gebiete der höheren Kunst für stilisierte Plastiken und Malereien immer noch kein rechtes Verständnis haben und die altgriechische, ägyptische, assyrische, japanische Kunst als Kunst niederster Stufe betrachten, wenn man bedenkt, daß selbst die Theorie bis in die letzten Jahrzehnte hinein die Forderung der Naturtreue übermäßig betonte auf Kosten der Gesamtwirkung eines Raumes. Je tafelbildmäßiger eine Wandmalerei aussah, um so höher wurde sie geschätzt.

Mit diesen falschen Grundsätzen haben die Beuroner rücksichtslos gebrochen, das wird für alle Zeiten ihr unsterbliches Verdienst sein. Gegenüber den modernen Bestrebungen, die auf ähnlichen Wegen gehen, werden die Beuroner immer das Recht der Priorität in Anspruch nehmen können. Den Zweck der monumentalen Malerei und die aus ihm sich ergebenden Folgerungen haben sie mit scharfer Logik erfaßt und durchgeführt, unbekümmert um den Widerspruch allzu konservativer Kreise. Die alte Kunst, die ja immer Zeitstil war, hat bis zum Absterben des Rokoko diese Forderung einer der Architektur entsprechenden Stilisierung als etwas Selbstverständliches gehalten, ja vielleicht unbewußt erfüllt und den dienenden oder wenigstens mit der Architektur das gleiche Ziel anstrebenden Charakter monumentaler Plastik und Malerei nie aus den Augen verloren [1]. Immer

[1] Die altchristliche und romanische Kunst — von den antiken heidnischen Stilen möchten wir hier nicht sprechen — betonte die absolute Herrschaft der Architektur, die das erste und letzte Wort zu sagen hatte. Es war eine *hieratische* Kunst, sozusagen eine absolute Monarchie und darum das schönste Symbol göttlicher Herrschaft. Schon die Gotik hat mit diesem Absolutismus gebrochen; sie gleicht mehr einer konstitutionellen Monarchie, wo auch noch ein König herrscht, aber mit beschränkten Rechten. Daher das Subjektive, das gotische Malerei und Plastik bereits aufweisen. Die Renaissance bis zu ihren letzten Ausläufern stellt mehr eine republikanische Verfassung auf, wo Architektur, Malerei und Plastik zwar auch nach einem gemeinsamen Ziel hinarbeiten, ohne daß eine dieser Künste ihre Selbständigkeit aufgeben möchte. Ein eigentliches Dienstverhältnis im strengen Sinn ist nicht

war es das Raum- und Stilgefühl, das die Maler und Bildhauer beherrschte. Erst ein so eklektisches Zeitalter, wie es das 19. Jahrhundert war, das, unfähig, einen eigentlichen Zeitstil hervorzubringen, nach den alten Stilen griff, konnte so unzusammengehörige Elemente miteinander verbinden, wie es etwa eine gotische Architektur und die raffaelisch weiche Malerei der Nazarener war. Daß das eine unglückliche Ehe geben mußte, wo jeder Teil seine eigenen Wege ging, fühlte man nicht mehr.

Aber macht man nicht den Beuronern selbst auch den Vorwurf des Eklektizismus? Die Antwort darauf hat bereits Bischof Keppler (Die vierzehn Stationen des heiligen Kreuzwegs, Freiburg 1891) gegeben: „Von Eklektizismus kann doch bloß da die Rede sein, wo prinziplos Disparates aus verschiedenen Stilen und Schulen zum Amalgam verbunden wird, das eine organische Einheit nicht darstellen kann, eben weil das einigende Prinzip fehlt. Der Beuroner Stil ist eine festgeschlossene Einheit, ein Organismus, welchen eine Seele von innen heraus bildete und welcher sich vollends ausgestaltete durch Aneignung und Assimilierung dessen, was ihm wesenskonform ist.“

So ist denn die Beuroner Kunst aus der Architektur geboren, freilich, wenn man von der kleinen Mauruskapelle absieht, aus einer nur in ordine ideali existierenden hieratischen Architektur, da es den Künstlern bislang noch nicht gegönnt war, das Beuroner Gesamtkunstwerk im großen darzustellen, obwohl P. Desiderius die Pläne für eine große Kirche längst bis ins Detail ausgearbeitet hat. Die Signatur dieses Beuroner hieratischen Baustils ist nicht der nach oben weisende Predigergestus der Gotik, sondern es sind die gefalteten Hände eines Betenden. Daß die Künstler ihre von dieser idealen Architektur aus inspirierten Schöpfungen auch in der Beuroner Spätbarockkirche aufstellen, ist eine Inkonsequenz, die dem Auge weh tut. Aber es hat das Gute, daß der scharfe, unangenehme Kontrast ein nie ermüdender Ruf nach Verwirklichung der Pläne des P. Desiderius ist. Ein solches Werk würde ohne Zweifel eines der großartigsten und originellsten kirchlichen Denkmäler der Welt werden, ein Zielpunkt für Millionen von

---

vorhanden. Darum sind auch die Wandmalereien in der Renaissance kaum anders behandelt wie Tafelmalereien, mit ausgesprochener Luft- und Linienperspektive und runder Modellierung der Figuren. Niemand wird leugnen, daß diese Kunstmittel, die einem streng konstruktiven Stil, wo jede aus der Konstruktion sich ergebende Fläche auch ihren flächenhaften Charakter bewahren muß, so ganz widersprächen, bei der mehr dekorative Zwecke verfolgenden Renaissance ganz angebracht sind. Man fühlt, daß dieses illusionäre Auflösen der Fläche der Tendenz des Renaissancestils entspricht.

Wallfahrern. In diesem Sinne ist es zweifellos richtig, was Emil Ritter (Kunstwart, 1. April 1913) sagt: „Die Zukunftsverheißung Beurons ist eine Neuvermählung zwischen Kultus und Schönheit.“ Möchte noch in diesem Jubiläumsjahr der erste Schritt zur Erfüllung dieses Versprechens gemacht werden!

Welches sind nun die Folgerungen, die Beurons Künstler aus dem Dienstverhältnis von Malerei und Plastik zu ihrer Architektur ziehen?

Es ist vor allem das Betonen der Linie, der Silhouette. Die Linie ist die Seele der Architektur, wie das Baumaterial der Leib. So muß das Motiv der Linie auch in allem weiterklingen, was der Architektur dient, in den Ornamenten, Plastiken, Bildern. Eine Malerei mit weich abgestimmten, ineinanderfließenden Übergängen fügt sich nie recht in eine stramme Architektur und lockert oder löst sogar das Band der Eintracht. Nur ein Stil, der wie z. B. der Rokokostil von Natur aus mehr malerisch veranlagt ist, verträgt auch in den Bildern mehr malerische Qualitäten. Aber mit ihm hat der Beuroner Stil ebensowenig gemein wie der ägyptische mit seinen wuchtigen, aber in feinsten Proportionen verteilten Massen. Man fühlt instinktiv das Zusammenklingen der Beuroner Bilder mit der entsprechenden Architektur, sie sind die harmonischen Obertöne, die über dem Grundton des Bauwerkes schweben und ihm seine Klangfarbe und Klangfülle verleihen, die kontrapunktischen Girlanden um einen cantus firmus.

Das Beuroner Architekturideal hat nichts Unruhiges, lebhaft Bewegtes, sondern seine Signatur ist erhabene, unerschütterliche Ruhe und Majestät. Darum muß auch die Linienführung in der Beuroner Plastik und Malerei sich freihalten von allem Leidenschaftlichen, Kühnen, Aufregenden. Still und einfach muß sie dahinfließen, und es darf nicht eine Linie gegen die andere kämpfen in polyphonem Wettstreit, sondern in friedlicher, homophoner Einigkeit und gleichem Streben werden sie ihren Anbetungshymnus singen.

Deshalb sind der Beuroner Kunst die dramatischen Motive am meisten fremd, weil sie jener hieratischen Ruhe und Feierlichkeit am meisten entgegengesetzt und ohne aufregendes Linienspiel nicht darstellbar sind. Sehr gut sagt Emil Ritter (Kunstwart, 1. Aprilheft 1913): „Die religiöse Kunst redet . . ., die kultische Kunst schweigt.“ Selbst Personengruppen, die miteinander in handelndem Konnex stehen, auch ohne eigentliche Dramatik, eignen sich weniger. Daher die weise Beschränkung der Figurenzahl, die Vorliebe für Einzelfiguren mit innerlichen Affekten, die Hinordnung von Gruppenfiguren auf ein gemeinsames Zentralobjekt der Verehrung. Herrliche



Beuroner Kunstschule: Madonna mit Engeln und Heiligen. (Monte Cassino.)



Beuroner Kunstschule (P. Gabriel Wüger): Der gute Hirt.

Muster solcher Gruppenkompositionen sind z. B. die Szenen aus dem Leben des hl. Benedikt in Monte Cassino, von denen wir die Madonna mit dem hl. Benedikt und der hl. Scholastika besonders hervorheben möchten (Abb.).

Wenn aber die Beuroner Künstler einmal diese ihre eigenen Grundsätze verließen und ihre streng hieratischen Kunstmittel für freiere Kompositionen anwenden wollten, mußte sich alsobald deren Unzulänglichkeit herausstellen. Das dürfte der Grund sein, warum der berühmte und vielverbreitete Stuttgarter Kreuzweg bei aller Anerkennung großer und schöner Einzelheiten nicht recht befriedigen will. Das Problem des Kreuzwegs ist an sich ein hochdramatisches und müßte für eine Monumentalkunst im Sinne der Beuroner gewissermaßen erst seines dramatischen Charakters entkleidet werden durch Beschränkung auf die notwendigen Figuren, durch möglichste Ausschaltung von Gegensätzen wie Pharisäern und Henkern. Manche Stationen werden auch so noch für eine strenge Linienkunst Schwierigkeiten bereiten. Schnütgen hat wohl auch in erster Linie den Kreuzweg im Auge, wenn er schreibt (Zeitschrift für christliche Kunst 1890): „. . . und wo es sich um Darstellung nicht nur von einzelnen statuarischen Gestalten, sondern von Gruppen handelt, würden in den Kompositionen die gezwungenen, schematischen Haltungen einer freieren Behandlung und Gestaltung Platz zu machen haben.“ Eine figurenreiche und bewegte Komposition erfordert aber auch mancherlei Überschneidungen und Verkürzungen, die sich mit den Mitteln einer strengen Linienkunst meist nicht genügend deutlich machen lassen, wie auch manche Beuroner sitzende en face-Figuren zeigen. So scheinen denn auch bei den Kreuzwegstationen diejenigen am besten gelungen, wo verhältnismäßig Ruhe herrscht, wie z. B. Christus am Kreuz, Christus im Grab. Man vergleiche ferner die Begegnung Mariä mit dem kreuztragenden Heiland in „Marienleben“ mit unserer vierten Station und man wird vielleicht zugeben, daß jene mit der beschränkten Figurenzahl ungleich besser wirkt. Wir möchten hier übrigens ausdrücklich bemerken, daß wir bezüglich der Stationenbilder wie auch in allen andern kritischen Urteilen lediglich unsere Ansicht geben wollen. Bischof Keppler beurteilt den Kreuzweg weit günstiger, wenn er ihn „unverkennbar das Reifste“ nennt, was die Schule geschaffen. Niemand wird sich mehr freuen als wir, wenn Kepplers Meinung sich als die begründetere herausstellt.

Auch in der Behandlung der Farbe beweisen die Beuroner Künstler ihren angestammten Sinn für alles, was monumentalen Zwecken frommt. Ihrer Linien- und Silhouettenkunst entspricht Flächigkeit der Farbe. Sie wollen nicht mit der Skulptur wetteifern, keine stereometrischen Illusionen uns vorgaukeln und keine perspektivischen Kunststücke wie die Barock- und Rokokomaler. Wo sie eine Wandfläche konstruiert haben, wollen sie dieselbe auch als Fläche gewahrt wissen und sie nicht nachher durch Tiefenillusionen aufgeben. Auch die plastischen Reliefs der Beuroner sind ganz flächig gehalten und erheben sich nur wenig über den Untergrund. Hier war die

antike und altchristliche Kunst wieder ganz konsequent, besonders die ägyptische. Die vielen Tausende noch erhaltener griechischer und etruskischer Vasenmalereien zeigen uns die Prinzipien einer dienenden Flächenkunst oft mit höchster Virtuosität durchgeführt. Und wenn uns in der ägyptischen und assyrischen Kunst manches sonderbar und naturwidrig anmutet, so dürfen wir daraus nicht auf künstlerisches Unvermögen schließen, sondern auf gewollte Typik. Diese alten Künstler hatten offenbar eine ganz andere Ansicht von der Aufgabe der Kunst als jene, denen die Naturwirklichkeit immer als erste Voraussetzung jeglicher Kunst gelten möchte.

Im Harmonisieren der Farbe weisen die guten Beuroner Arbeiten feines Gefühl auf. Freilich verzichten sie auf die Nuancenmalerei, die uns die Impressionisten gebracht haben. Diese Art wäre für monumentale Zwecke zu kraftlos und unwirksam. Ihre Palette besitzt nur eine verhältnismäßig geringe Zahl von Farbwerten, sie arbeiten nur mit den Tönen der diatonischen Skala und verzichten auf schillernde Chromatik. Die Farben werden glatt aufgetragen wie auch der Goldgrund; in Mosaik wird eine einheitliche Fläche aus lauter gleichartigen Steinchen zusammengesetzt. Hier wäre die Beuroner Technik unseres Erachtens einer Steigerung fähig, und zwar zu Gunsten monumentaler Wirkung. Wenn der Künstler die Töne, statt sie glatt aufzutragen, mehr in guter pointillistischer Weise (natürlich nicht sklavisch) hervorbrächte und den Goldgrund nicht so gleichmäßig glänzend auftrüge, und wenn musivische Flächen mit Steinchen anderer Art durchsetzt würden, wäre die Wirkung auf das Auge wohl eine noch kräftigere. Je weiter das Bild vom Beschauer entfernt ist, um so mehr dürfte sich eine solche rauhere Technik empfehlen. Das köstliche Schimmern alter Mosaiken, das die alten Mosaizisten durchaus absichtlich hervorgebracht hatten, wirkt berückend. Warum also verzichten auf ein so leichtes, wirksames Mittel? Das ist noch lange kein Haschen nach Effekt, sondern nur ein Ausnützen und Auswerten des künstlerischen Mittels. Wenn man uns dagegenhält, derartige sinnliche Wirkungen auf das Auge widersprächen einer ruhigen, objektiven Hieratik, möchten wir bemerken, daß der Wirkung auf das Auge eine gewisse mystische Wirkung in der Seele entspricht und ihr parallel läuft, was einer hieratischen Kunst gar nicht fremd ist.

Noch eine Folgerung zogen die Beuroner Meister aus dem dienenden Charakter der monumentalen Kirchenmalerei, das Unterdrücken des Persönlichen, sowohl in der Künstlerarbeit als auch in den dargestellten Personen. Darum spricht man auch immer von Beuroner Kunst und hört so selten

die Namen der Künstler, was im Interesse der Kunstgeschichte bedauerlich ist und der Zukunft manche Rätsel zu lösen geben wird. Ihr Ideal ist, Werke hervorzubringen, die völlig im Ganzen aufgehen und die Frage nach dem Künstler gar nicht aufkommen lassen, so wenig man sich in einem prunkvollen Hofstaat um die Herkunft der goldstrahlenden Diener bekümmert. Diese sollen aber auch nicht durch eine allzu scharfe Individualität oder durch auffallendes Benehmen die Aufmerksamkeit auf sich statt auf den Herrscher lenken. Ruhig und gemessen haben sie einherzuschreiten. Ähnlich ist die Aufgabe monumentaler Kirchenbilder. Werden diese zu individuell behandelt, so lenken sie allzusehr die Aufmerksamkeit auf sich ab, statt daß sie nur mit ihrem Teil zur Verherrlichung des Kultraumes beitragen. Ihre Tendenz würde eine egoistische, selbstsüchtige. So kam die alte Kunst und die altchristliche zu einer typischen Behandlung der Formwelt, die von allen zufälligen Merkmalen abstrahierte und gewissermaßen nur die nakten Gattungsbegriffe künstlerisch wiedergab.

Auch hier ist Beuron der alten Kunst gefolgt. Es war von Anfang an das Bestreben des P. Desiderius Lenz, die Verhältnisse des menschlichen Körpers auf ein Urmaß zurückzuführen. Schon bevor er ins Kloster trat, hatte er diese Aufgabe in einer Weise gelöst, die wohl alle früheren Versuche eines Polyklet, Vitruv, Leonardo da Vinci, Dürer, Lavater, Carus, Audran, Schadow, Zeising u. a. übertrifft. Dieses Urmaß, der berühmte „Kanon", ist das gleichseitige Dreieck bzw. das aus zwei solchen Dreiecken gebildete Sechseck. Und wenn die Rechnung auch nicht in allen Teilen vollkommen restlos aufgeht, da uns Gott nun einmal nicht alle Gedanken lesen läßt, die er im Menschenleib verwirklicht hat, so ist es doch eine höchst geistvolle Konstruktion oder vielmehr Abstraktion.

Dieser Kanon spielt bei Lenz nicht nur für die menschliche Figur, sondern auch bei der Komposition von Bildern eine große Rolle, zusammen mit der Anwendung anderer einfacher Teilungsverhältnisse, besonders des goldenen Schnittes. Wenn man eine desiderianische Komposition betrachtet, fühlt man ohne weiteres, wie jeder Teil und jede Linie am richtigen Platze sitzt; und wenn man sich ans Messen begibt, ist man überrascht durch die Menge wohltuender Verhältnisse, die sich dann offenbaren. Schon die Verhältnisse des Bildformates nutzt der Meister aus und wiederholt sie gern auch in kleineren Teilen, um den Eindruck einer straffen Geschlossenheit und Harmonie hervorzurufen. Bekanntlich hat P. Odilo Wolff in seinem lehrreichen Werk „Tempelmaße" (Wien 1912) den Nachweis gebracht,

daß auch bei den antiken und altchristlichen Kultbauten bis in die romanische Zeit hinein das gleichseitige Dreieck bzw. das Sechseck als Grundlage für die Konstruktion des Ganzen und seiner Teile genommen wurde. Sein Beweismaterial ist von einer solchen Fülle, daß ein Widerspruch nicht mehr möglich ist. Es lag ein bewußtes Gesetz zu Grunde, das religiösen Motiven seinen Ursprung verdankt. Dreieck und Sechseck waren nämlich schon im Altertum geheiligte Symbole. Im Christentum lag nichts näher, als das gleichseitige Dreieck zum Symbol der heiligsten Dreifaltigkeit zu machen.

Es ist somit ein hohes Verdienst, das heilige Dreieck auch in der menschlichen Figur nachgewiesen zu haben. Ist aber der praktische Wert ein ebenso hoher? Es wird z. B. auch die strengste kirchliche Kunst nicht daran vorbeikommen, auch Kinder und Greise darzustellen. Hier verschieben sich aber die Verhältnisse der Normalfigur ganz merklich. Es geht nicht an, Kinder einfach als verkleinerte Erwachsene zu bilden, wie es Benozzo Gozzoli so oft getan hat, und ein kräftiger, stolz gewachsener Mann mit einem weißen Bart erweckt leicht die Vorstellung, als trage die Figur einen falschen Bart und falsche Haare. Weitere Schwierigkeiten für die Anwendung des Kanons in der Malerei — die Plastik ist hier besser daran — ergeben sich bei komplizierten Stellungen, wo die Figuren nicht en face oder im Profil sich zeigen. Ohne Zuhilfenahme der Natur, bloß mit dem Kanon werden solche Aufgaben kaum glücklich gelöst werden können.

Die Hauptgefahr des Kanons scheint uns aber darin zu liegen, daß kleinere, unselbständige Talente leicht in eine gewisse Selbstzufriedenheit und dadurch ins Handwerkmäßige geraten und größere Talente, deren Hauptbegabung und Neigung mehr aufs Psychologische geht als auf das Bindende des Konstruktionsverfahrens, zu sehr eingeschnürt werden und ihre Individualität nicht genug entfalten können. Gewiß ist P. Desiderius bei seinem Kanon groß geworden, er ist aber auch der letzte, der ihn sklavisch zu Grunde legt, wobei ihm seine früheren außerkanonischen Studien zweifellos zu gute kommen. Und selbst wo er ganz streng konstruiert, weiß er das Gerippe durch seinen wundervoll feinen melodischen Linienfluß so zu verdecken, daß man ein solches Bild erst durchröntgen muß, um das Skelett des Kanons herauszufinden. Allein: si duo faciunt idem, non est idem. Es sind eben nicht alle Talente von der Art des P. Desiderius; viele könnten auf einem so abstrakten Boden verkümmern. Vielleicht stehen wir mit unserer Meinung allein, aber es scheint uns, als ob P. Gabriel Wüger eines jener großen Talente gewesen sei, die sich im Rahmen des

Kanons nicht so ganz heimisch fühlen. Bei vielen seiner eigenen Werke beschleicht uns das Gefühl, als stellten sie einen Kompromiß und eine Halbheit dar, denen einerseits die unerschütterliche Konsequenz des P. Desiderius, anderseits die volle Auswirkung gabrielischen Gefühlslebens mangle. Wüger war ein viel zu gemütvoll und idyllisch angelegtes Talent, als daß ihm eine strenge Hieratik gelegen gewesen wäre (Abb.). Schulprinzipien werden eben überhaupt für individuell geartete Künstler leicht zu Hemmnissen, wie die Geschichte der Kunst an gar manchen Beispielen zeigt.

Aber würde ein solches Auswirkenlassen der einzelnen Künstlerindividualitäten nicht den Tod der Beuroner Kunstschule bedeuten? Wenn man diese mit der desiderianischen Art identifiziert, gewiß. Würde es aber nicht vorzuziehen sein, wenn diese zwar als eine zeitlich beschränkte, innerlich um so glänzendere und großartigere Reformtat in den Annalen der Kunstgeschichte verzeichnet wäre, als wenn ihr eine vielleicht jahrhundertelange Periode bloßer Nachahmung folgte?[1]

Es will uns aber scheinen, daß Beuron, solange es seine idealen Grundsätze hochhält, ruhig auch einmal andere Wege gehen könnte, ohne in unkirchlichen Realismus zu verfallen, ja selbst ohne eine strenge Hieratik aufzugeben. Denn daß mit der desiderianischen Art alle Möglichkeiten hieratischer Kunstformen erschöpft seien, würde wohl schwer zu beweisen sein. Man braucht nur einen andern strengen Baustil als Grundlage zu nehmen, und sofort werden auch die plastischen und malerischen Ausdrucksformen andere werden müssen. Zur Ausbildung einer solchen Hieratik bedarf es freilich eines in seiner Art ebenso genialen Mannes, wie es Lenz war. Aber auch ein Genie würde das Ziel nicht erreichen, wenn man ihm nicht die Freiheit der Entwicklung läßt. Wir halten z. B. die Formmittel des Fritz Kunz, der nicht so sehr durch Linien als durch Farbflächen wirkt, als durchaus geeignet für einen streng hieratischen Monumentalstil. Es müßte nur das Subjektive mehr beschnitten werden und das Typische an seine Stelle treten. Es ist auch gar nicht nötig, daß eine hieratische Ornamentik zu

---

[1] Es ist das Schicksal aller Kunstschulen und aller Stile gewesen, daß sie sterben und andern Platz machen mußten. Wer die Geschichte der Kunst überblickt, wird kaum die optimistische Meinung hegen können, daß es irgend einer Kunstform, und wäre sie in sich noch so groß, beschieden wäre, zu allen Zeiten lebendig zu bleiben. Der Grund ist ein psychologischer: das Gefühl der Übersättigung und das Bedürfnis nach Abwechslung. Derselbe Grund führt aber auch dazu, daß dieselben Kunstformen später wieder hervorgeholt und wieder modern werden. In der Kunst gibt es wirklich eine Art Seelenwanderung, ein öfteres Absterben und öfteres Wiederaufleben. Nur für alle Zeiten bindende Kirchengesetze können einer Kunstform ewiges Leben verleihen, wie es etwa der gregorianische Choral besitzt. Aber selbst hier ist zu unterscheiden zwischen lebend und lebendig; denn daß der gregorianische Choral nicht im Empfinden unserer Zeit wurzelt und dem modernen Menschen nicht mehr jene wundersamen Empfindungen vermittelt, von denen der hl. Augustin spricht, lehrt die Erfahrung.

Palmen und Lotosstengeln greift, wir haben im eigenen Land eine reiche Flora, die stilisierungsfähige Motive genug in sich birgt. Und wenn die Beuroner Kunst alles auf die einfachsten, klarsten, am leichtesten überschaubaren Proportionen reduziert, so ist das gut und lobenswert; auch wird eine hieratische Kunst nie zu sehr verwickelten Proportionen greifen dürfen, weil sie die Ruhe und stille Erhabenheit zu sehr stören würden. Allein unser Auge hat sich längst auch an kompliziertere Teilungsverhältnisse gewöhnt, ebenso wie das Ohr in der Musik. Natürlich nicht in dem Sinne, daß uns die Verhältniszahlen als solche bewußt werden, sondern nur insofern sie ästhetisches Wohlgefallen auslösen. Es wäre auch merkwürdig, wenn eine aufsteigende Kultur nicht auch hier den Sinn verschärft hätte. Einen Beethoven auch in seinen Spätwerken aufzufassen, macht uns keine Schwierigkeit mehr, während seine Zeitgenossen ihnen ratlos gegenüberstanden. Wenn aber irgend eine Kunst, dann besteht die Musik ihrem Wesen nach aus Zahlenverhältnissen. Sie ist nach Pythagoras „hörbar gewordene Zahlenverhältnisse". Man kann ja den Satz: „Das Maß ist das Wesen aller Schönheit" (Odilo Wolff), oder Platos Ausspruch (Philebos): „Wenn man das, was Zahl und Maß ist, aus der Kunst hinwegnimmt, so ist das, was übrig bleibt, nur noch Handwerk zu nennen", richtig verstehen, da in beiden Sätzen nicht gesagt ist, daß gerade die einfachsten Zahlen und Maße gemeint seien. Aber so ganz unbedenklich sind solche Aussprüche nicht, da sie leicht zu weniger günstigen Urteilen über die Kunst der letzten Jahrhunderte verleiten können, die nicht mehr bewußt rechnet, sondern fühlt, die an Stelle des Typischen das Psychologische in den Vordergrund ihres Interesses stellt. Man kann diese neuere Kunstauffassung nicht mit einem Federstrich abtun. Daß diese mehr dem Mißbrauch und der Verirrung ausgesetzt ist, ist noch lange kein Grund, das Prinzip zu verurteilen. P. Odilo Wolff geht daher sicherlich zu weit, wenn er Michelangelos durch den Weltraum stürmenden Gott Vater „unkünstlerisch" nennt[1]. Kirchlich ist die Auffassung allerdings nicht, aber die Suggestion der Leben weckenden Allmacht, des Schöpfungsaktes wußte der Meister auf überzeugende Weise zu erreichen. Ein solches Thema liegt freilich weit außerhalb des Gebietes der Hieratik; auch wären ihre Kunstmittel für eine solche Darstellung nicht ausreichend.

Was ist überhaupt hieratische Kunst? Ist sie mit kirchlicher Kunst identisch? Oder ist sie nur ein spezieller Zweig derselben, ähnlich wie der Benediktinerorden eine spezifische Art der Auswirkung des Christusideals ist?

Die Beuroner weisen selbst darauf hin, daß ihre Kunst eine latreutische, reine Anbetung sein wolle und nicht so sehr die Rücksicht auf die Gläubigen, den Zweck der Erbauung im Auge habe. Sie soll beten, nicht predigen.

[1] Sankt Benediktus-Stimmen, Februar 1913. Man vergleiche dagegen, was P. Alb. Kuhn O. S. B. in seiner Allgemeinen Kunstgeschichte über Michelangelos Gott Vater sagt (Malerei I 517—520). Dort ist auch ein Brief Overbecks aus dem Jahre 1810 im Auszug mitgeteilt, wo sich der Künstler in überschwenglichen Lobsprüchen über die sixtinische Decke ergeht.

Das Kunstwerk selbst soll ein Akt der Anbetung sein, gewissermaßen eine Opfergabe für den Allerhöchsten, ein sacrificium secundarium, welches das sacrificium primarium der eucharistischen Feier begleite. „Fern von aller engen Zwecklichkeit" soll sie Gott dienen, sie sei „das theologische l'art pour l'art (Pöllmann, Vom Wesen der hieratischen Kunst, Beuron 1905). „Der Gesang gilt dem Ohr des Herrn mehr als dem der Menschen; so ist es auch mit der Kunst" (ebd.). Ähnlich spricht P. Odilo Wolff, der auch den Gegensatz zwischen der hieratischen art pour dieu und der gewöhnlichen kirchlichen Kunst, der art pour l'homme, betont.

Es ist somit die hieratische Kunst nichts anderes als die strenge, unerbittliche Konsequenz aus dem Ordenszweck der Benediktiner. Für sie ist ja Christus „der anbetungswürdige Gottkönig, dem sie dienen mit nächtlichem Psalmengebet, mit feierlich-ernstem Choral, mit einer majestätischen Liturgie, mit einer still innigen heiligen Kunst, mit einer vergeistigten Handarbeit. Und das alles fern vom Geräusch und Kampflärm der Welt. Sie sind gleich den Engeln des Heiligtums: gottgeweiht stehen sie ohne Unterlaß vor dem Throne des Lammes und vollziehen den heiligen Dienst an den christlichen Opferstätten. Sie sind mit ihrer betenden Kunst und ihrem ungestörten Klosterfrieden wie eine Vision und eine Ahnung der triumphierenden Kirche und darum erhaben über irdischen Streit und irdisches Leid" (Lippert, Zur Psychologie des Jesuitenordens, Kempten 1912, 26). Gegen diese Konsequenz beweist der Umstand nichts, daß dieser Stil bereits fertig war, bevor die Künstler ins Kloster traten. Es gibt eben auch in der Welt genug Christen, die von benediktinischem Geist und benediktinischem Streben erfüllt sind. Wäre Peter Lenz auch nie in den Orden getreten, so bliebe es doch bestehen, daß seine Kunst der wahrste und echteste Ausdruck jenes Geistes ist, mit dem der große heilige Benedikt seine Jünger erfüllt wissen will.

Man kann es daher verstehen, wenn Bischof Keppler sagt (Die 14 Stationen des heiligen Kreuzweges, Freiburg 1891), die Beuroner Malerschule „wollte und sollte eine Klosterschule im strengsten Sinne sein und bleiben". Ob dieses „wollte" so ganz stimmt? P. Odilo Wolff sagt ausdrücklich (Die christliche Kunst, Februarheft 1911): „Wir möchten besonders betonen, daß die Beuroner Kunst nicht eine mönchische Spezialität ist . . ., es gibt keine speziell monachische Kunst."

Aber hören wir Bischof Keppler weiter, wie er seinen Satz beweist. Er wird vielleicht manchem aus dem Herzen sprechen. „Es gibt erlaubte und mit dem Christenleben vereinbarte Freuden, in deren Versagung aber eben die klösterliche Aszese besteht; so gibt es auch Reize der Kunst, welche die religiöse Kunst sich aneignen darf, auf welche aber der klösterlichen Kunst Verzicht zu üben sich

ziemt.... Von klösterlicher Kunst begreifen wir es, wenn sie ... ihr volles Absehen richtet auf beugenden Ernst, auf Ruhe, auf Majestät, auf das Notwendige, auf Wucht und Kraft, auf jene Schönheit, die im Wesen, nicht im Beiwerk liegt. Wenn jemand aus allen Kirchen jeden polyphonen Gesang und jede Instrumentalmusik ausschließen wollte zu Gunsten der Alleinherrschaft des Chorals, so würden wir darin mit Recht unbefugten Rigorismus erkennen; wenn aber in einem Männerkloster bloß die strengste Form kirchlicher Musik gepflegt wird, so finden wir das ganz am Platze...."

Mit andern Worten: Die gewöhnliche kirchliche Kunst hat nicht unmittelbar die Gottesdienstlichkeit zu bezwecken, sondern die Menschendienstlichkeit und dadurch mittelbar die Gottesdienstlichkeit. Letztere ist der selbstverständliche transzendentale, aber nicht unmittelbar intendierte Zweck. So sehr eine solche äußere Zwecklichkeit den modernen l'art pour l'art-Menschen mißfällt, so wenig wird die gewöhnliche kirchliche Kunst davon absehen können. Wenn sie wirklich die Gläubigen erbaut, mit guten Gedanken und Anregungen erfüllt und zum Himmlischen hinlenkt, dann erfüllt sie auch im höchsten Grad den Zweck der Gottesdienstlichkeit. Man könnte rein spekulativ überhaupt die Frage aufwerfen, was denn Gott mit unsern seiner unendlichen Schönheitsfülle gegenüber unter allen Umständen armseligen Kunstwerken für ein Dienst geleistet werde. Gott ist ein reiner Geist, und für ihn bedeutet alle menschliche Kunst nicht mehr und nicht weniger als die Gesinnung, mit der sie zu seiner Ehre dargebracht wird. Für sein „Ohr" ist die schönste Musik ein Mißklang, wenn sie aus unedlem Herzen kommt, und die glänzendste Farbenharmonie Schmutz und Unrat, wenn sie nicht durchdrungen ist von der Lauterkeit des Darbietenden.

Es ist darum gewiß kein Zufall, wenn die kirchlichen Dokumente gerade immer die Menschendienstlichkeit der kirchlichen Kunst hervorheben. So bereits Gregor d. Gr. in verschiedenen Briefen [1], besonders aber das Konzil von Trient [2] und der Römische Katechismus [3].

---

[1] Greg. M. l. 9, epist. 105 ad Serenum, Episcop. Massiliensem. Greg. M. l. 11, epist. 13 ad eundem. Greg. M. l. 9, epist. 52 ad Secundinum. Im letzteren Brief setzt der große Kirchenlehrer sogar die Menschendienstlichkeit der Gottesdienstlichkeit gegenüber. Scio quidem, quod imaginem Salvatoris nostri non ideo petis, ut quasi Deum colas, sed ob recordationem Filii Dei in eius amore revalescas.

[2] Concilium Tridentinum sess. 25, decretum de invocatione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus.

[3] Catechismus Romanus p. 3, c. 2, n. 14. Er sagt, die religiösen Bildwerke „seien angefertigt, damit der Christ durch sie die Tatsachen des Alten und des Neuen Testamentes kennen lerne und ihrer öfters gedenke, daß er durch diese Erinnerung an Gottes Taten und Wirken mächtig angetrieben werde, Gott zu lieben und ihm

Damit soll die Beuroner Kunst mit ihrem Betonen der Gottesdienstlichkeit selbstverständlich nicht ins Unrecht gesetzt werden, schon deswegen nicht, weil sie erfahrungsgemäß auch den Zweck der Menschendienstlichkeit erfüllt. Es könnte also höchstens die Frage erörtert werden, ob der Zweck theoretisch richtig formuliert ist. Aber selbst hier würde die Spezialerscheinung einer monastischen Kunst, die ihren Zweck völlig in Konsonanz mit dem gesamten Ordenszweck bringt, nichts gegen die im allgemeinen gültige Zweckbestimmung der kirchlichen Kunst beweisen.

Die meisten Menschen kommen bei einer mehr subjektiv gearteten Kunst besser auf ihre Rechnung. Mag es auch ganz richtig sein, was Lenz in seinem Schriftchen „Zur Ästhetik der Beuroner Schule“ sagt (S. 33): „Selbst der Gottmensch Christus ist nicht gegeben, wenn ich auch das erhabenste Modell wiedergebe, es bleibt immer noch ein Unaussprechliches zurück, welches ich nur durch typisch-geometrische Mittel andeuten kann“, so kann doch das Volk erfahrungsgemäß mit einer solchen Typik nicht viel anfangen, und ein mehr menschlich gehaltener Christus wird es tiefer ergreifen. Besonders groß dürfte die Schwierigkeit der Einfühlung für künstlerisch nicht vorgebildete Beschauer bei solchen Werken sein, die das Beuroner Programm ohne jede Konzession an den traditionellen Volksgeschmack verwirklichen.

So hat P. Desiderius in St Gabriel eine Pietà gemalt, die er selbst „als den wahrsten Gedanken und den Ausdruck des höchsten Könnens der Schule“ angesehen wissen will. Sie ist in der Tat ein hohes Meisterwerk, das seine verborgenen Schönheiten bei jedem neuen Beschauen in größerer Fülle enthüllt. Im Abwägen der Linien und Farben gegeneinander, in der dekorativen Flächenbehandlung, in den aufs feinste abgestimmten Biegungsnuancen, in dem wundervollen Rhythmus der Komposition offenbart das Bild ein wirklich geniales Können. Es ist wie ein feierlicher, auf und ab schwebender Choralgesang der Linie. Sobald man nun das „theologische l'art pour l'art“ gelten läßt, erfüllt das Bild seinen Zweck im eminentesten Sinn. Aber erbauen wird sich das gewöhnliche Volk an diesem Bilde mit seiner apokalyptischen Mystik kaum können. Es liegt der Empfindungsrichtung des Volkes in Ausdruck und Stil viel zu fern. Und wenn auch Kinder und Frauen gern vor dem Bilde beten, wie man uns versichert, so beweist das eben, daß mehr passiv veranlagte Naturen, die mystischen Seelenschwingungen leichter zugänglich sind, am ehesten das richtige Verhältnis zu solchen Bildern gewinnen. Aber es sind eben nicht alle Menschen Kinder und Frauen. War doch selbst der Kardinal von Prag so sehr gegen diese Pietà eingenommen, daß sie vor seinen Augen verhängt werden mußte. Wie sagt doch Pöllmann? „Hieratische Kunst war von jeher eine Kunst für auserlesene Geister, eine Sprache für Wissende“ (Vom Wesen der hieratischen Kunst, Beuron 1905),

---

zu dienen; in ähnlicher Weise würden im Gotteshause Bilder von Heiligen angebracht, damit man diese verehre und sich aufgefordert fühle, in Gesinnung und Wandel ihrem Beispiele zu folgen“.

oder: „Die Beuroner Kunst versteht niemand völlig an einem Tag und auch nicht an einem Werke; man muß von ihr vieles und dieses viele lange und gründlich betrachtet haben" (Historisch-politische Blätter 1908, Aus Monte Cassino). Aber man kann doch vom Volke nicht verlangen, daß es gründliche kunstästhetische Studien macht. Eine wahre Volkskunst wird immer verhältnismäßig leicht verständlich sein müssen, und das schwierige Problem für sie lautet, leichte Verständlichkeit mit hohem künstlerischen Gehalt zu vereinigen.

Es ist kein Zweifel, daß eine solche Forderung leichter gestellt als erfüllt wird. In der Praxis wird, die Erfahrung hat uns das stets gelehrt, nur allzu oft das eine oder andere Element zu kurz kommen, entweder der erbauliche Zweck oder die kunstvolle Faktur. Wie sollen wir uns aus diesem Dilemma retten?

Vor allem muß man den erbaulichen Zweck nicht allzusehr auf Einzelheiten festlegen wollen, sondern zufrieden sein, wenn eine Kirche als Ganzes diesen Zweck der Erhebung erfüllt. Man darf nicht vergessen, daß die monumentale Malerei und Plastik nicht Selbstzweck sind, sondern in und mit dem Ganzen zu wirken haben. Sodann muß man sehr unterscheiden, ob ein Bildwerk in sich die Fähigkeit hat zu erbauen und ob es wirklich actu erbaut. Bei der Beuroner Kunst z. B. ist letzteres für's gewöhnliche Volk wohl nicht immer der Fall, ersteres aber stets. In diesem Falle suche man eben das Volk allmählich zum Verständnis zu bringen. Suggestion ist hier ganz am Platze, weil ja Wahres suggeriert wird. Wir leben eben in einer Übergangszeit, wo sich unverkennbarerweise Neues entwickelt, wo altes Herbstlaub abfällt und neue Knospen sich ansetzen. Solche Übergangszeiten bringen mancherlei Kämpfe und Stürme, und die Frage nach dem Kunst-Messias schwebt uns bald bei dieser, bald bei jener Neuerscheinung auf den Lippen: Bist du es, oder haben wir einen andern zu erwarten?

Nun aber wieder zu unserer Beuroner Kunst zurück. Es scheint uns, daß sie in ihrer äußersten Konsequenz, wie sie in der Pietà von St Gabriel auftritt, nicht allzuweit über die strengen Klostermauern hinausdringen wird. Dort aber ist sie ganz am Platze und wird, die entsprechende Architektur vorausgesetzt, mit dem Choralgesang und der feierlichen Liturgie zu einer wundervollen Einheit verschmelzen und eine wahre Höhenstimmung erzeugen. Für weitere Kreise dürfte eine gemilderte Formgebung mehr entsprechen, schon aus dem Grunde, weil auch die andern eben genannten Teilkräfte, die jene erhabene Stimmung erzeugen, sich selten zusammenfinden. Die Praxis stellt eben fast überall einen Kompromiß dar zwischen dem Ideal und seinem Gegenpol. Das liegt an der physischen und moralischen Unvollkommenheit des Durchschnittsmenschen. Das Beste würde auch hier allzuleicht ein Feind des Guten. Der Umstand, daß gerade jene Beuroner Bilder, die aus der ersteren Periode stammen, wo der mildernde Einfluß des P. Gabriel noch allenthalben sich zeigte, bei dem nicht künstlerisch vorgebildeten Publikum den meisten Anklang finden, dürfte den Weg weisen,

der die Beuroner Kunst aus dem Kloster heraus ins Volk führt. Für den eigenen Gebrauch mag sie ja immerhin der strengen Gottesdienstlichkeit folgen und damit der reinen Kunst als solcher ungehindert von beengenden äußeren Zwecken dienen. In dem bereits erwähnten herrlichen Bilde „Madonna mit dem hl. Benedikt und der hl. Scholastika" zu Monte Cassino ist sowohl der Kunst wie dem Erbauungszwecke Genüge geschehen. Ist die Pietà in der ernsten dorischen Tonart komponiert, so dieses dürftige Madonnenbild in der unserem modernen Empfinden am nächsten stehenden ionischen. An Stelle einer schwer faßbaren Mystik ist hier das Einfache, Andächtige, Beschauliche getreten. Die Komposition selbst in ihrer symmetrischen Anordnung, ihrer weisen Raumausnützung und ihrem Linienwohllaut, ihrem feinen Allabreve-Rhythmus und ihrer Eintracht zwischen Ornamentalem und Figürlichem ist schlechthin vollendet.

Die Beuroner Kunst ist eine der merkwürdigsten Erscheinungen geworden in der Kunstgeschichte des 19. Jahrhunderts. Auch eine der fruchtbarsten. Sie hat für die neuere monumentale Kunst das erlösende Wort gesprochen. Die moderne Monumentalkunst basiert auf ähnlichen Grundsätzen wie die Beuroner, sei es nun, daß sie sich direkt daran angelehnt hat, sei es, daß sie aus eigenen logischen Erwägungen dazu kam. Für jeden Fall waren die Beuroner, um es nochmals hervorzuheben, die ersten, die wieder praktisch das richtige Verhältnis zwischen Architektur und der zu ihrem Schmuck verwendeten Künste verwirklicht und auf Einfachheit der Zeichnung, Hervortretenlassen der Silhouette, Flächigkeit der Malerei, stilistische Behandlung der menschlichen Figur gedrungen haben. Und wie die Beuroner an die altgriechische, ägyptische und assyrische Kunst anknüpften, so auch die Moderne. H. Pudor hat in seiner Schrift „Babel-Bibel in der modernen Kunst" nachgewiesen, daß viele unserer bedeutendsten modernen Künstler auf ägyptisch-assyrisch-babylonische Vorbilder zurückgegriffen haben. Auch das so hoch entwickelte Beuroner Kunstgewerbe zeigt manche Berührungspunkte mit den profanen kunstgewerblichen Arbeiten der Neuzeit.

Diese bei allen Charakterverschiedenheiten nicht zu verkennende Geistesverwandtschaft ist der Grund, warum die Moderne, die sonst an jeder spezifisch katholischen Kunstäußerung mit verächtlichem Blick vorübergeht, vor der Beuroner Kunst den Hut zieht. Gerade bei solchen, die vor allem auf artistische Reize ausgehen, steht sie in Ehren.

Seit Jahren schon geben die Beuroner in eigener Offizin gefertigte, technisch vorzüglich ausgeführte Andachtsbildchen heraus. Man mag diese oder

jene Darstellung vielleicht weniger passend für einen solchen Zweck halten, im ganzen und großen kann man sich über die Bildchen nur freuen. Gerade wegen ihrer Formstrenge sind sie am besten geeignet, jenen süßlichen Devotionsbildchen, die immer noch im Volk kursieren, ein Ende zu bereiten. Prinzipiell könnte man ja gegen eine solche Übertragung streng stilisierter und darum in erster Linie für monumentale Zwecke geeigneter Bilder in kleines Format Bedenken haben, besonders wenn bloß Ausschnitte aus einem größeren Bilde gegeben werden. Der Beschauer muß ja erst Auge und Phantasie auf entsprechende Raumverhältnisse einstellen. Einem Kunstverständigen wird das nicht schwer sein, vom Volke aber — wir wissen das aus verschiedenen Experimenten, die wir gemacht haben — wird manches als steif und ungelenk empfunden, was an der Wand trefflich mit dem Ganzen zusammenstimmt. Es wird eben alles auf eine sehr diskrete Auswahl ankommen. Daß diese gewissenhaft und nach rein idealen Gesichtspunkten vorgenommen wird, dafür hat man bei niemand mehr Gewähr als bei den Beuronern. Trotzdem werden auch sie es nicht allen recht machen können. Aber das tut nichts. Bei der so nötigen Reform der Andachtsbildchen wird sich Beuron als einer der wichtigsten und wirksamsten Faktoren erweisen.

Alles in allem wird man die Beuroner Kunst als eine der mutigsten Reformtaten auf dem Gebiete monumentaler Kirchenkunst begrüßen müssen. Durch so manches Große, ja Geniale, das sie hervorgebracht, hat sie sich in der Geschichte der christlichen Kunst einen Ehrenplatz für alle Zeiten gesichert. Wenn einmal ein eigener Museumsbau, der hoffentlich in nicht allzu ferner Zeit ersteht, das ganze Lebenswerk des P. Desiderius und seiner tüchtigen Mitarbeiter, das in unzähligen Mappen verborgen seiner Auferstehung entgegenharrt, vereinigen wird, dann erst wird man ganz und voll begreifen, was Beuron für die kirchliche Kunst bedeutet. Daß auch unser Heiliger Vater Pius X. in einem eigenen Motuproprio den Arbeiten der Beuroner hohes Lob spendet und hervorhebt, sie hätten in der bildenden Kunst das geleistet, was er in der Musik durch die Choralreform angestrebt habe, wird für die Beuroner Kongregation das wertvollste Jubelgeschenk sein. Ein schönerer Schlußstein hätte die ersten fünfzig Jahre ihres Bestehens, die Jugendjahre voll schwerer Arbeit, aber auch glänzenden Gottessegens, nicht krönen können.

Joseph Kreitmaier S. J.

Hinauf nach Yezo[1].

Im Norden Japans, abseits von der geräuschvollen Heerstraße des Weltverkehrs, hat sich in seiner Eigenart der Rest eines Volkes erhalten, welches vor der Ankunft der Japaner über die ganze ostasiatische Inselkette hin verbreitet war.

Ein Stück Urgeschichte, ragt das merkwürdige Völkchen der **Ainu**[2] in die Neuzeit hinein, ein noch ungelöstes Rätsel für den Anthropologen und Sprachforscher. Was wir Sicheres von seiner Vergangenheit wissen, haben andere uns erzählt. Japanische Quellen berichten von hartnäckigen Kämpfen mit den früheren Einwohnern um den Besitz der Inseln. Heute liegt das Ergebnis jahrhundertelangen Ringens der beiden Gegner in seiner traurigen Nüchternheit vor uns: ein Häuflein gutmütiger, dem baldigen Aussterben verfallener Naturkinder inmitten eines lebenskräftigen, mächtig aufstrebenden Kulturvolkes. Vielleicht noch eine oder zwei Generationen, und das Volk der Ainu wird für immer von der Weltbühne verschwunden sein. Schon seit Jahren hatte ich mich für das bärtige Völkchen auf Yezo, die Frage seiner Abstammung und seiner Stellung in der Völkerfamilie interessiert. Es hätte sich vielleicht auch wohl in mir der Wunsch geregt, die merkwürdige Rasse aus eigener Anschauung kennen zu lernen, wenn mir nicht die völlige Unausführbarkeit einer solchen Idee von vornherein klar gewesen wäre. Aber so trifft es sich zuweilen. Erst führt mich eine liebevolle Vorsehung nach dem fernen Japan, an die Schwelle des Ainulandes, und dann, um das Maß voll zu machen, kommt die freundliche Einladung von seiten der Redaktion **dieser** Zeitschrift, im Interesse der Leser eine kleine Ferien-Studienreise zu den Ainu zu unternehmen. Daß der Aufforderung freudig entsprochen wurde, bedarf wohl nach dem Gesagten keiner Erwähnung.

Heute bin ich schon von dem interessanten Ausflug nach dem Norden wieder zurück, habe den guten Leutchen da droben ein tiefgefühltes „Lebewohl!" zugerufen und ihr Bild meinem Geiste tief eingeprägt.

---

[1] Yezo, auch Yesso, Jesso, Ezo geschrieben, ist die althergebrachte Bezeichnung für die große japanische Insel nördlich von der Tsugarustraße. Offiziell heißt dieselbe jetzt in Japan **Hokkaido**. Für die Aussprache von Yezo ist zu merken, daß die Vokale e und o kurz sind. Das Y wird nicht gesprochen. Das z hat die weiche Aussprache des französischen z.

[2] Bei den Japanern heißen die im Norden auf der Insel Yezo (Hokkaido), auf Sachalin und den Kurilen lebenden Überreste der ehemaligen Bewohner des Landes jetzt Aino oder Yezojin (Yezoleute), früher Emischi oder Yezo. Sie selbst nennen sich Ainu, d. i. Menschen. Der letztere Ausdruck Ainu ist dem japanischen Aino schon aus Gründen der Höflichkeit vorzuziehen, da aino mit dem japanischen Wort inu = „Hund" in Verbindung gebracht wird. Den Plural bildet man besser ohne „s", also: die Ainu.

Nun drängt es mich zwar, gleich hier dem Leser meine neuen Bekannten vorzustellen. Auch der Zweck der Reise scheint das zu fordern. Allein schon auf dem Hinweg rief mir so manches zu: „Nimm mich doch auch mit“, daß ich es nicht abschlagen konnte. Zudem ist ja das Land, durch das wir fahren, einst Ainuland gewesen, und seine heutigen Bewohner waren seit 2000 Jahren die einzigen Nachbarn, der Erbfeind, und auch in manchen Dingen der Lehrer des Volkes, dem unser Besuch gilt. Der Weg, den wir jetzt nach Norden einschlagen werden, bezeichnet zugleich die Rückzugslinie der Ainu in historischer Zeit. Es hat die Japaner fast ein ganzes Tausend Jahre gekostet, die Einwohner durch die Talgründe und über die Höhen zurückzudrängen, eine Strecke von ungefähr 700 km, die man heute in glatter Fahrt in 24 Stunden zurücklegt.

Bezeichnend ist, daß gerade die Gegend, in der jetzt Japans Hauptstadt liegt und wo unsere Reise beginnt, Zeuge des ersten feindlichen Zusammentreffens der beiden Gegner war, welche von da an mit so ungleichem Erfolg um den Besitz der Hauptinsel Honschiu rangen. Von Yamato-Take-no-Mikoto, dem Sohne des zwölften Mikados, Keiko Tenno (71—130?), wird erzählt, daß er nach Osten auszog und die „Emischi“ im Gebiete Kwanto unterwarf. Äußerst knapp ist der Bericht gehalten, doch sah sich der Berichterstatter veranlaßt, zu bemerken, daß die Emischi durch ihren reichen Haarwuchs auffielen, eine Beobachtung, die noch heute jeder Reisende macht, wenn er zum erstenmal mit den Ainu zusammentrifft. Das ebenerwähnte Gebiet Kwanto aber ist nichts anderes als die Gegend zwischen der Tokiobucht und dem Gebirge von Nikko.

Jetzt steht unser Zug bereit, und der gestrenge Mann am Drehkreuz läßt uns endlich durch. Ein jeder eilt, so wie auch sonst auf der weiten Welt, den leersten Wagen zu erobern, und dabei geht ein fremdartig-melodischer Lärm los: Klipp, klapp, klipp, klapp hallt's wider auf dem asphaltierten Bahnsteig von den hundert und aberhundert Getas, d. i. japanischen Holzsandalen, großen und kleinen, hellen und tiefen.

Die ganze Einrichtung des hiesigen Bahnwesens verrät die britische Vater- und langjährige Vormundschaft. Das Hauptzugeständnis an japanische Eigenart sind die übermäßig breiten Sitze zu beiden Seiten des durchgehenden Wagens. Darauf können meine japanischen Mitreisenden, wenn sie das lange Sitzen ermüdet, mit untergeschlagenen Beinen hocken und, dem Wageninnern den Rücken kehrend, geradeaus in die schöne Landschaft lugen. Frauen und Kinder nützen die Gelegenheit weidlich aus. Auch für so einen Reisenden aus dem fernen Westen ist die Einrichtung ganz bequem. Kann man ja allerlei Dinge, die man auf der langen Fahrt gern zur Hand hat, wie Karten, Fahrplan, Notizbuch usw., recht nett rechts und links neben sich hinlegen.

Da der Ueno-Bahnhof im Norden Tokios liegt, so ist man bald aus dem graubraunen Einerlei des engen Häusergewirres heraus. Noch der eine oder andere Vorort, verzettelte Stücke des großen Babels, dem wir soeben entronnen, und der Zug läuft in die weite, offene Ebene von Tokio hinaus. Soweit das Auge reicht, Reisfelder und wieder Reisfelder: eine nicht enden wollende grüne

Fläche, glatt wie die See. Da sieht man kein Unkraut in den schnurgeraden Reihen, in denen die Reisbüschelchen hier vorne auf uns zulaufen, wohl aber da und dort fleißige Arbeiter, die auf solches fahnden. Sie selbst sieht man eigentlich nicht, sondern bloß das kreisrunde Strohdächlein, das sich beim Herannahen des Zuges etwas nach hinten neigt und den unteren Teil eines menschlichen Gesichtes erkennen läßt. Unendliche Sorgfalt verwendet der japanische Landmann auf seinen Reis. Der Reis wird hierzulande nicht wie das Getreide bei uns aufs Feld ausgesät, sondern in ein eigens zubereitetes Saatbeet. Erst wenn die Setzlinge die gehörige Größe erreicht haben, was etwa einen Monat dauert, werden sie in schönen Reihen aufs eigentliche Reisfeld umgepflanzt. Jetzt — Mitte August — sind sie schon tüchtig in die Halme geschossen. Erst im Oktober reift der Segen. Und ein Segen ist es für Stadt und Land, wenn die Reisernte gedeiht. Die hohe Finanz und der arme Kuli, der Staat und der letzte Steuerzahler sind dabei beteiligt, allen ist der Ausgang des stillen Prozesses, der hier in dem endlosen Grün um mich herum sich vollzieht, ein Stück Lebensfrage. Hier wächst das tägliche Brot für Millionen, das Äquivalent für Fleisch, Butter, Milch und was sonst der Europäer als unersetzliche Nahrungsmittel ansieht.

Reis ist eine Sumpfpflanze und braucht viel Wasser zu seinem Gedeihen. Daher sind die Reisfelder flach wie eine Tischplatte, um das Berieseln zu erleichtern und das zugeleitete Wasser länger zu halten. Stößt das Reisfeld an einen Hügel, so schneidet es denselben wie mit einem Messer horizontal von der Umgebung ab und täuscht uns eine Insel vor, oder es steigt in Staffeln die Anhöhe hinan und erweckt dann den Eindruck eines Wasserfalles. Auf der späteren Fahrt kam ich an einer mit Reis bestandenen Talmulde vorbei. Die ursprünglich sanft ansteigende, seitlich aufwärts gekrümmte Oberfläche war in hundert Horizontalflächen aufgelöst, die, terrassenartig übereinandergelagert, von der Talsohle im Halbkreis anstiegen, hinauf bis hart an die dicht bewaldeten Bergflanken. Mit dem gleichmäßig wachsenden Reisbestand hatten sich die Terrassen in gleichem vertikalen Abstand gehoben. Man hätte es nicht malerischer ausdenken und kunstvoller anlegen können. Es schien, als ob das abgeklärte Grün dem dunkeln Kryptomerienwald ringsum entquollen und beim Herabfließen in horizontalen Schichten erstarrt sei.

Man wird es dem Reisenden nicht verargen, wenn er sich so lange bei dem einen Gegenstand aufhält, welcher ihn selbst so hartnäckig verfolgt wie das Meer den Reisenden auf hoher See. Reisgrün und Himmelblau sind seine unzertrennlichen Gefährten durch die endlos scheinende Ebene von Tokio. Aber wie das Meer seine Abwechslung hat, so auch, und in noch viel reichlicherem Maße, die grünen Fluten, über die das Auge träumend gleitet. Inseln gleich huschen vereinzelt Baumgruppen, Gehöfte, Dörfer vorbei.

Besonders anziehend oder stimmungsvoll ist das japanische Dorfbild nicht. Das Heimatidyll, welches uns der bloße Klang „Dorf" vorzaubert, müssen wir seiner besten Reize entkleiden, bevor wir das Wort auf die niedern Hütten übertragen, die da in stummer Gruppe unter dem spätsommerlichen Laub sich müde verbergen. An den altersgrauen Kirchturm wage ich gar nicht zu denken. Aber

nicht einmal glitzernde Glasfenster — ihre Stelle vertreten mit vergilbtem Seidenpapier beklebte Holzgitter; nicht ein Rauchwölkchen, das dem alten Strohdach entstiege — die Dächer da haben ja keine Schornsteine. Nun, es braucht ja auch nicht gerade alles so zu sein wie daheim.

Meine landschaftlichen Beobachtungen werden allmählich, ich will nicht sagen gestört, nein, angenehm abgelenkt auf eine recht anheimelnde Tätigkeit in meiner unmittelbaren Umgebung. Wenn Menschen auf Reisen gehen, besonders en famille, dann stellt sich nach einer Stunde oder so der Reiseappetit ein, bei Hitze dazu noch Durst. Auf diese Schwäche spekulieren auch hier die Eßwarenhändler an den größeren Stationen. Da stehen sie schon zum Überfall bereit, und ehe noch der letzte Ruck den Zug zum Stehen bringt, gellt das verworrene Kriegsgeschrei in die offenen Fenster hinein: „Tee! — Siedendes Wasser! — Bento! — Eier! — Milch! — Tabak! — Bento! Bento! — Flaschenbier! — Äpfel! — Eis! — Limonade! — Bento, Bento!" — Da capo, auch umgekehrt, durcheinander und übereinander, bis der Zug wieder in Bewegung ist. Während so der wirre Küchenzettel uns um die Köpfe schwirrt, spaziert draußen der nach obigem Programm reich beladene Frühstückstisch, stückweise aufgelöst, vor dem hungrig gefahrenen Reisepublikum auf und ab.

Doch, daß ich es nicht vergesse: Bento! Mein Nachbar läßt sich den so bezeichneten Gegenstand hereinreichen. Was ist denn dieser Bento? Das deutsche Lexikon sagt: Mundvorrat für die Reise; das amerikanische: Box lunch. Beide Bezeichnungen vereint geben eine gute Definition. Der, die oder das Bento — im Japanischen gibt's nämlich kein Genus — besteht aus zwei gleichen, makellosen Holzkästchen von der Größe einer niedrigen Zigarrenkiste. In Numero eins befindet sich bloß Reis, natürlich gekocht, aber kalt. Aus dem andern lugen verführerisch allerlei Schleckereien, wie da sind: gebratener Aal, kalter Aufschnitt vom Fleisch einer Seemuschel (?) und weißer Fischkäse, gesottene Blättchen, braune Würzelchen, Knöllchen, Seetang, auch etwas ganz Rotes, das ganze allerliebst und reinlich in Seidenpapier verpackt, — dazu Besteck: zwei noch teilweise zusammenhängende Eßstäbchen aus Holz. Wird die Sache ernst, so nimmt man das Kästchen in die linke Hand und bugsiert seinen Inhalt mittels der in der rechten befindlichen Stäbchen, so gut oder so übel es geht, an seinen Bestimmungsort.

Es wäre zu ermüdend für den Leser, wollte ich die weltfremden, wenn auch vollklingenden Namen der Städte und Städtchen alle aufzählen, an denen wir vorübergehend halten. Noch weniger können wir uns auf eine Beschreibung der einzelnen Städte, von denen man im Zuge ja nur ein kleines Bruchstück, und nicht immer das vorteilhafteste, zu Gesicht bekommt, einlassen. Das ist um so mehr berechtigt, da die japanischen Städte für den Durchreisenden dasselbe allgemeine Gepräge tragen. Ex uno disce omnes. Etwaigen Sehenswürdigkeiten, wie da sind: berühmte Tempel, Tempelhaine, Ziergärten, Daimioschlösser, könnte man doch nur durch Anschauung aus unmittelbarer Nähe gerecht werden. Was dem Reisenden an der japanischen Stadt im Vergleich zur europäischen bei der Durchfahrt auffällt, ist die gleiche geringe Höhe der Häuser, sind die grauschwarzen, starkgerippten Ziegeldächer. Hält der Zug nicht gerade in unmittelbarer Nähe

einer Fabrik oder eines ausgedehnteren öffentlichen Gebäudes, so kann der Blick wohl in die eine oder andere der engen, buntbelebten Gassen bis zur nächsten Krümmung eindringen, kann ungehindert hinschweifen über das graue, kamin- und rauchlose Einerlei der dicht gedrängten Dächer. Darüber hinaus spinnen die Telegraphendrähte ihr verworrenes Netz, aus dem nur hier und da der Oberstock eines europäischen Hauses, grüne Baumspitzen und buschige Baumkronen, vielleicht der eine oder andere Fabrikschlot und eine Anzahl übermäßig aufgeschossener Ofenröhren, die Kamine der öffentlichen Badehäuser, emporragen. Eines vermisse ich gar sehr: hochragende Kirchenmauern, die schlanken, himmelanstrebenden Türme. Wie würden die den grauen Alltagshorizont über den Dächern beleben, das eckige, ausgedehnte Einerlei machtvoll durchbrechend, heben und idealisieren. Das Panorama einer Stadt ohne Türme ist wie eine Seele ohne Ewigkeitsgedanken: flach, öde, materiell. Die japanischen Tempel bieten keinen Ersatz. Nicht viel höher als ein zweistöckiges Haus, verstärken sie mit ihrem breiten, schwerfälligen Dach den Eindruck der hoffnungslosen Diesseitigkeit eher als daß sie ihn überwinden helfen.

An einen Bergabhang gelehnt, nimmt sich allerdings die japanische Niederlassung etwas anders aus. Flink klettern die leichtgeschürzten Häuschen mit dem Buschwerk um die Wette auf schmucken Terrassen die Anhöhe hinauf, bleiben gerade stehen, wo es eine hübsche Aussicht verspricht, winken uns zu, auch hinaufzueilen und unter dem weitvorspringenden, schattigen Dache bei einem Täßchen Tee den Ausblick in die Ferne, auf die dunstblauen Höhenzüge zu genießen.

Auch uns hier unten, die wir nach dreistündiger Fahrt die Ebene von Tokio überwunden, öffnet sich ein neues Panorama: die Riesenmauern des mächtigen Gebirgsstockes von Nikko, welche die Ebene nach Norden hin eindämmen, türmen sich jetzt in ihrer ganzen Majestät links vor uns auf. Auch zur Rechten, den östlichen Horizont entlang, wird's lebendig, gleichsam das ferne, schwache Echo des dumpfen Rollens, das uns von Westen her in den phantastisch zerrissenen, näher und näher rückenden, düstern Felskolonnen entgegendröhnt. Noch liegt ein anfänglich ziemlich weites Tal dazwischen, in dem sorgfältig gepflegte Felder mit bewaldetem Hügelland abwechseln. Es ist das Flußgebiet des Nakagawa, dem wir stromaufwärts folgen und dessen westliche Nebenflüsse oder Bäche wir alle der Reihe nach, weit abseits von ihrer Einmündung in den Hauptfluß, kreuzen. Noch einmal erweitert sich das obere Talgebiet, die eben noch dräuenden Bergkämme ziehen sich lächelnd zurück in den lichtblauen Schleier sicherer Fernen. Vor uns, um uns liegt die weiche, offene Ebene von Nasu. Aber dann rückt's auch wieder von beiden Seiten heran, so nahe, so schön und wildromantisch, daß man fast wünschen möchte, der Weg wäre uns hier verlegt. Doch es geht weiter, und bei der kleinen Stadt Schirakawa haben wir die Höhe der Bergfahrt erreicht. Etwa 400 m sind wir gestiegen, jetzt geht's wieder bergab, und auch diesmal haben wir wieder einen Fluß als Begleiter zur Seite, den Abukuma, der uns den Weg weiter nach Norden ebnet. Auch die Berge hat er wieder bestellt, hier die Fortsetzung der wilden Vulkankette von Nikko, dort die friedlichen Höhenzüge des Abukumaplateaus.

Seit wir die Kwantoebene verlassen, gab es keine Minute, die nicht ihren Vollwert an Gebirgsszenerie uns geliefert hätte. Jede neue Richtung, jede Krümmung des Weges brachte überraschende Ausblicke, Vorwürfe zu einem Gemälde, zu einer Beschreibung, einer einladender als der andere; aber kaum ist der allgemeine Eindruck skizziert, so verwischen ihn auch schon andere Schönheitsmomente, die der neue Vordergrund uns im Vorübereilen aufdrängt. Eines jedoch bleibt unvergeßbar haften: das Idealbild der japanischen Landschaft; dazu gehören Berge, diese Berge, diese charakteristisch zerklüfteten, grotesken Riesenwälle, die nur das vulkanreiche Japan in solch überwältigender Schönheit uns vorzuzaubern vermag. So hoch wie die Schweizerberge versteigen sich die Gipfel der japanischen Alpen nicht, in die Region des ewigen Schnees reichen sie nicht hinein. Schon vor Monaten hat ihnen die liebe Sonne die letzte Silberlocke von der dunkeln Stirne gelöst. Aber Japans Berge haben ihren eigenen Reiz. Gebirgslandschaften der Schweiz und des westlichen Amerika erscheinen mir kälter und ruhiger. Beim Ausblick in die dichtgedrängten, schneebedeckten Bergmassen kam es mir da wohl vor, als stünde ich am Rande eines unermeßlichen Eisfeldes. Riesenschollen gleich, die beim Eisgang an der Flußenge sich gestaut, ineinander geschoben, durcheinander gezwängt, mit ihren scharfen Spitzen und Kanten in den Wolken träumten: ein Bild eisiger Ruhe und starrer Majestät, deuchte mir da so manches Hochgebirgspanorama. Eine andere Idee und andere Kräfte liegen dem Aufbau des japanischen Gebirges zu Grunde, und grundverschieden sind die Gestalten und Umrisse, die uns in ihm entgegentreten.

Hier ist Bewegung und Leben in den bizarren Konturen, ein Linienspiel und Formenreichtum, die an aufgepeitschtes Wasser erinnern, auch an loderndes Feuer. Wie zuckende Wellenkämme, die in der Flucht zu dunkelm Fels erstarrt, so türmt sich staffelartig Reihe hinter Reihe auf, je weiter, desto höher. Dahinter die eleganten Umrisse eines noch tätigen Vulkans, ein alles überragender Wellenberg, der gerade kulminierend im nächsten Augenblick in seiner schönen Kurve zurückzusinken strebt, während um uns herum in horizontaler Ruhe sich sonnende Reisfelder an die friedliche Bucht erinnern, in der das Unwetter sich bereits ausgetobt.

Zu friedlicherer Betrachtung des Lebens wird man gerade hier in Richonmatsu, dem malerischen Städtchen, gestimmt, welches sich an dem steilen Berghang so wohnlich eingerichtet; nicht bloß weil es durch die Tat beweist, daß sich auf dem rauhen, vulkanischen Felsengrunde ohne Furcht leben und schlafen läßt, sondern auch, und nicht zuletzt deswegen, weil seine Einwohner der friedlichsten aller Industrien, der Seidenzucht, obliegen. Daß gerade sie, die Kinder dieser imposanten Berglandschaft, die in täglichem Verkehr mit den Bergriesen rings im Umkreis aufgewachsen, ihre Liebe und Sorgfalt dem kleinsten aller Haustiere, dem unscheinbaren Seidenwürmchen, weihen! Aber sie wissen warum. Wenn die Häuser in dieser Gegend größer und reinlicher erscheinen, der allgemeine Wohlstand auf einer höheren Stufe steht, als wir es auf der vorhergehenden Strecke zu beobachten Gelegenheit hatten, so ist das vor allem dem Seidenspinner zu verdanken, der hier in den schmucken, luftigen Häuschen die zärtlichste Pflege genießt, dann in

kurzer, fieberhafter Tätigkeit die Gewänder des Reichtums webt, um zum Lohn für seine zarte Arbeit im siedenden Dampfe den Tod zu finden. Die Sorge für die Seidenraupen liegt vorzüglich den Frauen ob und bildet ein Stück ihrer Hausarbeit, aber sicher nicht das härteste. Achtsamkeit, Reinlichkeit und Geschick sind die ersten Anforderungen, welche die Seidenzucht an die Kundigen stellt; aber das sind ja gerade Dinge, auf welche sich die Japanerin so ausnehmend versteht. Von dem Zeitpunkt an, wo die kleinen Räupchen aus den schiefergrauen Eiern schlüpfen und auf das von sorgsamer Hand bereitete Erstlingsfutter: das zarteste, zerhackte Laub des Maulbeerbaumes, übergeführt werden, bis zu dem Tage, wenn der fertige Kokon behutsam, um möglichst wenig von der ihn umgebenden lockern Flockseide zu zerreißen, von seinem Träger getrennt werden muß, ist die emsige Japanerin täglich bei der Arbeit, neues Futter reichend, das Lager reinigend, die Tierchen von Hürde zu Hürde übertragend, Schädlingen wehrend. Dafür lohnt sich aber auch die Mühe. Denn obschon diese Hausindustrie nur eine Nebenbeschäftigung in der Familie des Ackerbauers darstellt, so wirft sie doch verhältnismäßig mehr ab als die im Schweiß des Angesichtes bestellte Scholle.

20 km weiter nordwärts erreichen wir die Stadt Fukuschima, das Zentrum der nördlichen Seidenkultur, zugleich der Hauptmarkt in dieser ganzen Gegend für Rohseide und Eier des Seidenspinners. Bei Fukuschima treten wir wieder in die Tiefebene ein. Noch bilden zu beiden Seiten die Berge Spalier, aber es sind nicht mehr die Flügelmänner von früher. Nur links im Osten, da steht ein schlimmer Geselle: der nicht ganz 2000 m hohe Azumayama. Man wähnte ihn schon lange tot, da auf einmal, es war gerade vor 20 Jahren, regte er sich wieder. Im Jahre 1900 brach er gewaltig los und überschüttete die Umgegend auf 8 km hin mit einem dichten Aschenregen. Bei dem eintönigen Städtchen Schiroischi dreht sich die Bahn stark nach Osten dem nahen Meere zu, nachdem wir kurz vorher noch, um geradeswegs durchzukommen, einem sich naseweis vorstreckenden Ausläufer des linksseitigen Gebirgszuges quer über die Tatzen fahren mußten. Ein paar Kilometer weit geht die Bahn dem rechten Ufer des Schiroischigawa, dem letzten Nebenfluß unseres Abukumagawa, entlang. Drüben, am andern Ufer, gibt uns eine herrliche Kryptomerienallee das Geleite in die Küstenebene, der wir nordwärts folgen, bis wir die große Stadt Sendai, das Absteigequartier für heute abend, erreicht haben.

Nun müssen wir aber noch einmal unsere Blicke rückwärts lenken, rückwärts nicht bloß im örtlichen, sondern auch im zeitlichen Sinne. Von Tokio nordwärts war uns der Weg so gut wie vorgezeichnet durch die Gebirgsanlage dieses Teiles von Honschiu. Ein prächtiger Hohlweg ist die Oschuspalte, welche, von zwei parallelen Gebirgszügen eingeschlossen, die nördliche Hälfte der Insel der ganzen Länge nach durchzieht und deren Fortsetzung sich noch auf Yezo bemerkbar macht. Einmal in diesen Hohlweg eingetreten, kann man seine Richtung auf Hunderte von Kilometern nicht mehr verlieren. In der Gegend von Sendai, die wir heute abend erreichen, geht die Versenkung für eine längere Strecke in die Küstenebene des Stillen Ozeans über, der hier in einer weiten Bucht sich vordrängt. Dann aber setzt nahe bei der Küste ein neuer Gebirgswall ein,

während ihm gegenüber die vulkanische Mutsu-Dewa-Kette ununterbrochen nach Norden weiterstrebt. Zwischen beiden Gebirgszügen dehnt sich anfänglich noch eine weite Talebene aus, die aber schon nach einiger Zeit eine Einschnürung erfährt und dann allmählich sich verengend in einer Sackgasse zu enden droht. Geologisch bemerkenswert ist die Tatsache, daß die Gebirge östlich von der Oschu-spalte überwiegend aus dem ältesten Sedimentgestein und Granit bestehen, während die durchgehends höhere Mutsu-Dewa-Kette vulkanischer Natur ist. Verschiedene, zeitlich weit getrennte tektonische Kräftewirkungen haben in geologischer Vorzeit die beiden Wälle rechts und links von uns aufgeworfen und so den wichtigen Nordweg in seiner ersten, rauhen Anlage geschaffen. Dann traten die Gewässer in Tätigkeit. Von den beiderseitigen Flanken brachten sie das Material mit, die Talschlucht auszufüllen, zu ebnen, zu erweitern; auch Kraft genug, etwaige Hindernisse hinwegzuräumen. Die seitlichen Rinnsale vereinigten sich jedoch nicht zu einer Hauptader, sondern erzeugten infolge der Unebenheit des Terrains mehrere Flüßchen, von denen jedes seinen Weg ging, nördlich oder südlich, je nachdem, um schließlich bei passender Gelegenheit nach Osten ins Meer abzuschwenken. So kommt's, daß wir, obschon immer nördlich steuernd, flußauf, flußab, und nochmals flußauf, flußab müssen, bevor wir das nördliche Inselende erreichen.

Jahrtausende waren die Elemente an der Arbeit gewesen, da betraten die kühnen Ainu, von Norden kommend, den herrlichen Weg, den ihnen die Natur geebnet, um im wärmeren Süden ihr Glück zu versuchen. Es waren trotzige, kriegerische Gestalten. Ein Wulst pechschwarzen Haares quoll aus dem Haupt, floß über die Schultern. Der Kopf erinnerte an einen Löwen. Sie waren mit Fellen bekleidet, an denen man die Schwänze hängen ließ. Daher konnte der Glaube aufkommen, es seien beschwänzte Menschen gewesen, vielleicht halb Tier halb Mensch. So sahen die Ainu aus, denen wir heute im Geiste begegnen, da wir zuerst nordwärts, sie südwärts ziehen in eine neue, unbekannte Heimat. Wie lange sie da des Lebens primitive Freuden genossen, die ihnen der Reichtum des Waldes und des nahen Meeres bot, wissen wir nicht. Nur daß sie wieder den Rückzug antreten mußten, wissen wir, und auch, daß es Jahrhunderte, fast ein Jahrtausend gedauert, bis der letzte Ainu wieder nordwärts aus diesem Hohlweg gedrängt werden konnte. Und gutwillig gingen sie nicht. Mochte man auch nach einer für Yamatos Leute siegreichen, blutigen Schlacht glauben, der Feind sei endgültig zurückgewichen, auf einmal war er wieder da und setzte die neuen Ansiedler in Schrecken.

Als besonders ereignisvoll für die nördliche Kolonie, denn nichts mehr als das war die uns schon bekannte Talebene und das anstoßende Gebiet, muß das 8. Jahrhundert unserer Zeitrechnung gelten. Damals waren die dem Ackerbau zugänglichen Strecken bereits bis Sendai hinauf, wenn auch spärlich, von Japanern besiedelt. Allein die Entfernung vom Mutterlande war für damalige Verhältnisse bedeutend und der Verkehr durch dazwischenliegende Gebirgsketten erschwert. Wie die ersten weißen Ansiedler Nordamerikas, so mußten auch die japanischen Kolonisten in der neuen Provinz Mutsu plötzlichen Überfällen von seiten der verdrängten früheren Herren des Landes gewärtig sein.

So kam es z. B. im Jahre 720 zu einem Zusammenstoß zwischen Ainu und Japanern, der erst dann mit dem Siege der letzteren und der Gefangennahme vieler Ainu endete, nachdem neun Provinzen ihr Aufgebot an Kriegern ins Feld geschickt hatten. Damals wurde auch die nördlichste Grenzfestung Taga, unweit Sendai, zum Schutze der Ansiedlung erbaut. Allein im Jahre 776 fiel dieselbe in die Hände der Ainu, welche den japanischen Kommandanten und den größten Teil der Besatzung unbarmherzig niedermachten. Wiederum ergossen sich die wilden Horden nach Süden, bis in die Kwantoebene drangen sie vor, Tod und Schrecken unter den Ansiedlern verbreitend. Die japanische Regierung sandte Truppen und 100 000 Koku[1] Reis zu deren Verköstigung. Es scheint, daß einige vorübergehende Erfolge erzielt wurden. Allein im Jahre 789 schlugen die Ainu abermals los und brachten den Japanern zu Wasser wie zu Lande die empfindlichsten Verluste bei. Nach einer Schlacht, in welcher die Ainu nur 89 Mann verloren, blieben 3000 Krieger der kaiserlichen Armee auf der Walstatt. Das waren doch andere Recken, die Ainu von damals. Sie sahen nicht bloß aus wie Löwen, wie Löwen müssen sie auch gekämpft haben, denn auch die Japaner von damals waren nichts weniger als Hasenfüße. Sehr bezeichnend sagt ein Gedicht aus jener Zeit:

„Es ist wohl wahr:
Ein Emischi (Ainu) allein
Kämpft hundert Kriegern gleich.
Doch können sie uns
Nicht dauernd widerstehn!"

Ein langwieriger Feldzug gegen diese Hunderttöter setzte nun ein, in welchem ein gewisser Tamura Maro sich auf japanischer Seite als Führer hervortat. 50 000 Mann stellten die Japaner ins Feld. 400 000 Koku Reis wurden nach dem Norden befördert. Erst im Jahre 802, also 12 Jahre nach der Wiederaufnahme der Operationen gegen die Ainu, konnte Maro seiner Regierung berichten, daß der Krieg zu Ende sei. Der Landmann hatte über den Jäger gesiegt. Zwar erhoben sich die Ainu noch einmal im Jahre 812. Der Aufstand wurde aber bald niedergeworfen, und nun beginnt eine neue Periode in der Behandlung des Feindes von seiten der Japaner. Statt, wie es früher geschah, die Gefangenen nach dem Süden zu schicken und sie dort zwangsweise anzusiedeln, wurden die jetzt unterworfenen Ainu in ihrem Heim belassen und wie die übrigen Japaner behandelt. Wie diese, mußten sie sich in Gemeinden organisieren, jede mit einem Häuptling an der Spitze. Über allen stand ein von der Regierung ernannter Japaner, der das Land im Namen des Kaisers verwaltete. Noch heute leben die letzten der Ainu auf Yezo unter ganz ähnlichen Verhältnissen.

Der Schaffner hat die Güte, uns auf die Nähe von Sendai aufmerksam zu machen. Ein mildes Abendrot leuchtet uns in die friedliche Stadt, in der ich dank dem energischen Eingreifen eines Tamura Maro vor dem Überfall der schrecklichen Ainu sicher die Nacht zuzubringen gedenke.

[1] Ein Koku = 180 Liter.

Sendai, eine Stadt von 100 000 Einwohnern, die größte des nördlichen Honschiu, ist der Sitz eines katholischen Bischofs. Die Diözese trägt zwar den Namen von Hakodate, allein ihr Schwerpunkt liegt auf Honschiu. Hier in Sendai residiert der Oberhirt, Msgr Berlioz, einen Teil des Jahres.

Ob es wohl irgendwo in Deutschland eine so einfache Pfarrwohnung gibt? Ja, bischöfliches Palais! Weißgetünchte, kahle Wände, die notdürftigsten Möbel, schmucklose, um nicht zu sagen unfreundliche Zimmer, mit einem Wort: apostolische Armut. Der alte Diener: Koch, Küster, Zimmermädchen, alles in einer Person, humpelte die Treppen auf und ab. Nicht lange, und er hatte trotz der späten Stunde aus Altem und Neuem, dem guten Hausvater gleich, ein recht reichhaltiges Abendessen zuwege gebracht, bei welchem der freundliche Pater N., ein Franzose mit deutschem Vollbart, mir in liebenswürdiger Weise Gesellschaft leistete.

Am nächsten Morgen las ich in der Kathedrale von Sendai die heilige Messe. Wir müssen schon unsere Ansprüche etwas herunterschrauben, um in dem gotischen Kirchlein einen Dom zu erblicken. Doch für bescheidene Missionsverhältnisse bietet der stilgerechte Bau, das luftige Chor, der schmucke Altar mehr, als man hier in Japan durchgängig zu sehen gewohnt ist. Manche deutsche Filialkirche avanciert im Missionslande zum Rang einer stolzen Kathedrale. Und vornehmer noch als eine Kathedrale erscheint mir dieses einfache Gotteshaus, während ich die heiligen Geheimnisse feiere. Über die Zinnen des höchsten Domes hinaus wächst mir der Bau, dehnt sich, wie eine Meeresflut Sankt Peters Dimensionen überschreitend, weit hinaus über den Erdkreis bis zu den Gestaden der östlichsten Völker. Ich fühle mich am Altare, nicht dieses oder jenes Hauses aus Stein und Mörtel, sondern der großen Universalkirche. Zu Häupten das Bild des Gekreuzigten, das Symbol der Einheit: Christus gestern und heute, derselbe in alle Zeiten. Im Tabernakel das Opferlamm, der Kirche Kraft; unversieglicher Born des Lebens und der Heiligkeit. Und wende ich mich beim Dominus vobiscum zur Gemeinde: da liegen sie auf den Knien, weltfremde Menschen, die Bewohner des fernen Ostens, die Letztberufenen von den Grenzen des Erdkreises, anbetend denselben nie alternden eucharistischen Heiland mit ihren Brüdern, den ersten Christen der Katakomben. Was da in den prächtigsten Gotteshäusern Europas die kunstgerecht geformten und gefügten, die tiefsinnig inspirierten Gebilde von Stein und Metall nur gerade zu lallen vermögen, das donnert uns hier im Vollklang der Ursprache ins Herz hinein: Credo in unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam!

Noch an demselben Morgen ging die Reise weiter durch die fruchtbare, aber eintönige Küstenebene, dann durch das breite Alluvialgebiet des von Norden kommenden Kitakamiflusses. Nach zweistündiger Fahrt, auf der uns schon wieder die lieben Berge von nah und fern begrüßten, treten wir in das eigentliche Flußtal des Kitakami. Links häuft sich das vulkanische Gebirge von gestern und sendet seine Ausläufer dicht an unsern Pfad heran. Rechts ist uns ein neuer Nachbar im Kitakamigebirge entstanden. Beide vereinigen sich, um uns von neuem die herrlichsten Szenerien vorzuzaubern. Bei dem Städtchen Ichinoseki drängt das auf der rechten Seite sich vorschiebende Kitakamigebirge den gleichnamigen Fluß

aus seiner Richtung, ganz dicht an uns heran. Diese Eingangsstelle, die sich der Fluß wohl selbst geschaffen, scheint mir die Porta Westphalica der Ainu vor jener kriegsschweren Zeit gewesen zu sein, von der wir oben gesprochen. Unweit Sendai steht nämlich ein altersgrauer Stein, das älteste Denkmal des Landes. Darauf findet sich die Angabe, daß damals — der Denkstein wurde zu Anfang des 8. Jahrhunderts gesetzt — die Entfernung bis zu den im Norden wohnenden Yezo ungefähr 80 km betragen habe. Das reicht nun gerade bis hier hinauf. Überdies ist die Enge des Flußtales an dieser Stelle als leicht zu verteidigendes Eingangstor wie geschaffen, ein kriegerisches Volk gegen ein anderes wirksam abzuschließen.

Aalglatt windet sich unser Zug durch die drohende Einschnürung und läuft dann ein in eines der lieblichsten Täler, das man sich für ein stilles Heim nur wünschen kann. Alles stimmt so frei und heiter: das grüne Flachland in der Mitte; die klaren Bergwasser, die aus den nahen Schluchten talwärts drängen; die bewaldeten Hügel am wechselnden Saume der Flur. Und dahinter die schrofferen Felsen, die dunkleren Berge, die zackigen Giebel: sie drohen diesmal nicht, sie scheinen das Tälchen lieb zu haben, das sich so kosig in ihrer Umarmung schmiegt. Ob es wohl der bläulichweiße Höhendunst ist, der sich träumerisch durch die Seitentäler spinnt und aus dem die rauhen, wilden Massen besänftigt, geläutert hervorzusteigen scheinen? Schmucklos, unansehnlich ist die strohbedeckte Bretterhütte des japanischen Landmanns; aber hier durch die reisgrüne Ebene zwanglos zerstreut, nehmen sich die von dunkelgrünen Fichtenkronen eingefaßten Gehöfte recht anmutig aus und gewähren den Eindruck eines befriedigenden Wohlstandes. Ob sie glücklicher sind, die jetzt da leben, als ihre bärtigen Vorläufer in dem paradiesischen Tale? Jedenfalls brauchte der Ainu sich nicht so zu plagen. Was es zu seiner Seligkeit bedurfte, das bot ihrem Kinde in verschwenderischer Fülle die gütige Mutter Natur. Nach Herzenslust konnte der Ainu da drüben in der dunkeln Bergschlucht jagen, konnte fischen in den forellenreichen Waldbächen, in der weiten Ebene sich tummeln auf seinem Tatarenpferde. Ja er muß im Überfluß gelebt haben, denn er ging auch auf Handel aus. Die hübschen, praktischen Sachen, die er bei den verhaßten Eindringlingen sah, besonders aber die blanken Schwerter, stachen dem kriegerischen Ainu in die Augen. Sein Angebot bestand in Fellen und Pferden. So gestaltete sich ein reger Handel, der auch zur Zeit des Krieges nicht vollständig ins Stocken geriet. Führen doch die japanischen Generale wiederholt Klage darüber, daß ihre eigenen Landsleute den Feind mit Waffen versorgten und ihnen die an sich nicht leichte Arbeit ungemein erschwerten.

Das Tal engt sich nach Norden mehr und mehr ein. Hier, wo wir über den von Westen kommenden Nebenfluß des Kitagawa, den Korogawa, setzen, haben im Ainufeldzug von 789 die Japaner schwere Tage ausgestanden. Ihrer 52 800 Mann starken Armee verlegten hier die Feinde das Tal und machten jedes weitere Vordringen unmöglich. Jeden Tag, so erzählt uns der Bericht, verzehrten die Soldaten des Mikado 2000 Koku Reis und brachten doch nichts zuwege. Etwa 10 km nördlich von Morioka, dem Hauptort des oberen Flußtales, geht's über den jungen Kitakami hinweg und bald darauf aus dem liebgewonnenen Tal, für das die immer bedenklicher anrückenden Berge praktisch keinen Raum mehr lassen.

Zwei Riesen scheinen ihre Herden von beiden Seiten uns zuzutreiben. Links im Hintergrund der mächtige Beherrscher dieser ganzen Gegend, der 2070 m hohe Ganjusan, ein prachtvoll symmetrisch aufgebauter Vulkankegel, rechts ganz nahe sein kleinerer Zwillingsbruder, der Himegami-dake. Und nun führt der Weg gegen die Berge an, beständig steigend, bis wir bei Nakayama die Höhe von 500 m über dem Meeresspiegel und damit den höchsten Punkt unserer Reise erreichen. Das Beste steht jetzt gerade bevor, die Talfahrt durch die Schlucht des Mabeschi. Für anderthalb Stunden rollt der Zug nur so den Berg hinunter, an gähnenden Abgründen, kalten Felsen, wild wehenden Ästen vorbei, hin und her schwankend, über 12 Brücken, durch 8 Tunnels hindurch.

Mit stillschweigender Erlaubnis der Zugbehörde hatte ich im offenen Eingang am Ende des Wagens Aufstellung genommen. Gut festhalten! Nichts als die klare, würzige Bergluft zwischen mir und der rauhromantischen Natur! Nicht einmal mit Worten, geschweige denn mit dem Stift in der Hand kann man den wechselnden Bildern nachkommen, so über uns, unter uns, an uns vorbeiblitzen. Nur wenn der schrille Pfiff wieder einmal den Eintritt in einen dunkeln Tunnel verkündet, kann sich Auge und Geist für eine halbe Minute ausruhen. Auf die Dämmerung folgt eine neue Vision: Zitternde Brücke über düstere Waldschlucht; in der Tiefe schäumender, tosender Wildbach; ölglatte Felsblöcke; dunkel befiedertes Dickicht: japanischer Firnisbaum; frisch angeschnittene Felswand, von kalter Feuchtigkeit triefend; ein Gespinst von blau-weiß-gelben Fäden huschen die Blumen der Lichtung vorüber; dicke Baumstämme, die im nächsten Augenblick in die Tiefe versinken; über das frischgrüne Laub, die vorwitzigsten Nadeln der höchsten Baumwipfel hinweg eine Brücke, über einen Wasserfall. — Pfiff, Tunnel, Nacht, dicker Qualm von Steinkohlen und heißem Wasserdampf. Ein neues Bild: Friedliche, sonnige Halden; bescheidenes Dörfchen mit Landstraße; Feld mit grünem Reis; Vogelscheuche als Japaner gekleidet mit Kimono und mühlradgroßem Strohhut. Der Zug hält gerade an einem Hohlweg. Oben eine interessante Getreideart. Schon senken sich die braungerösteten, fruchtschweren Rispen, als wollten sie geschnitten sein. An jedem Halm genug für ein Brötchen. Das ist japanische Hirse. Hier an der Kante mein alter Freund, eine blaue Glockenblume, aber japanisch frisiert, d. h. die Glöckchen sind quirlförmig geordnet, ein Kronleuchter über dem andern, breiteren. Da der blaue Stoff sonst nicht reichte, sind die Glöckchen bedeutend kleiner ausgefallen.

„Ichi-no-he" heißt eine Haltestelle an dieser herrlichen Strecke. Da wir nicht bloß auf Naturschönheiten, sondern auch auf Antiquitäten fahnden, so müssen wir, wenn nicht den Ort selbst, doch den Namen mitnehmen. Ein Stück Ainugeschichte ist in dem Worte Ichinohe enthalten. Die bloße Übersetzung besagt noch nicht viel. Ichino bedeutet: der erste, he: Tor; also: „erstes Tor" oder schon klarer „erster Außenposten". Weiter nach Norden hin folgen dann noch ein drittes, fünftes, siebtes, achtes Tor als Ortsbezeichnung. Es liegt System darin, und zwar ein System, das sich gegen die Ainu richtete. Diese Tore bezeichnen ebensoviele Etappen im Vordringen der japanischen Kultur gegen die weiter und weiter nordwärts weichende einheimische Bevölkerung. Da oben in den Bergen herum

mögen sie wohl noch lange gesessen haben, während hier unten zum Schutz der neu angelegten Heerstraße und der auf ihr nordwärts zur Küste ziehenden Kaufleute, Pilger und Fürstlichkeiten sich ein Vorposten nach dem andern erhob. Fische und Wildbret lieferte ihnen das Bergland mehr, als zu einem ruhmlosen Dasein vonnöten war, während es anderseits die Japaner nicht gar sehr gelüstete nach dem unwirtlichen Innern des heutigen Nambu und Mutsu, wo der dicke Winterpelz gar nicht aus den Tälern will, wo es den Fasanen und Affen zu kalt wird und der Reis früher nicht zu gedeihen schien. So mag man sich wohl gegenseitig lange in Ruhe gelassen haben. Im Jahre 855 brach dann ein Bruderkrieg unter den Ainu aus, der mehr als die früheren Kämpfe mit den Japanern zur Schwächung des Volkes beigetragen haben muß. Als sie sich 23 Jahre später noch einmal gegen den Erbfeind erhoben, das Schloß von Akita, an der Westküste, niederbrannten und den Kommandanten in zwei Gefechten besiegten, wurde ein gewisser Fujiwara Yasunori gegen sie ins Feld geschickt, und diesem trefflichen General gelang es durch Klugheit und Festigkeit, aber auch durch seine Milde, den Krieg fast im Handumdrehen zu beendigen, ohne daß es ihn auch nur einen einzigen Mann gekostet hätte. Mit diesem Feldzuge war die Ainufrage gelöst. Wenn auch im 11. Jahrhundert noch die „Rebellen des Nordens" von sich hören lassen, so müssen wir darunter nicht so sehr die Ainu verstehen, als vielmehr den aus diesen und Japanern gebildeten Anhang jener japanischen Gouverneure, welche die Regierung des Landes über den im nördlichen Honschiu noch fortbestehenden Rest der ursprünglichen Bevölkerung gesetzt, die sich jedoch zu unabhängigen Beherrschern des ganzen Nordens aufzuschwingen drohten. Die Tatsache, daß die Ainu damals Seite an Seite mit Japanern für die Sache eines rebellischen japanischen Vasallen fochten, beweist gerade, daß damals die Ainu als Volk ihre Eigenart bereits eingebüßt hatten. Auch sonst scheint die Verschmelzung der beiden Rassen, seitdem sie in Frieden nebeneinander zu leben sich entschlossen, langsam aber stetig fortgeschritten zu sein. Wohl mag ein kleiner Rest, mit dem stillen Kompromiß unzufrieden, die Rückfahrt nach der Insel Yezo, von wo aus einst die Urväter voll von Jugendkraft das Südland überschwemmten, zurückgekehrt sein, um dort bei den Stammesverwandten ihre ruhmlosen Tage zu beschließen. Sie taten gut daran, denn die auf Honschiu Zurückgebliebenen gingen im Laufe der Zeit vollständig in dem immer mehr anwachsenden japanischen Elemente auf.

Wir aber haben noch einen bedeutenden Umweg zu machen, bevor wir den Heimwärtswandernden in ihr Stammland nacheilen können. Die Fahrt durch das romantische Tal des Mabeschi ist zu Ende. Von Sannohe, dem „dritten Tor", liegt unsere Endstation Aomori nach Nordwesten. Trotzdem biegen wir im rechten Winkel von dieser Richtung ab, wiederum dem Meere zu. Die Bahn zieht es vor, in einem großen Bogen das Gebirge zu umgehen und auf dem noch übrigen, ziemlich eintönigen Wege einige unbedeutende Ortschaften an der Küste mitzunehmen.

Da wären wir also in Aomori. Es ist 6 Uhr abends und noch drei Stunden bis zum Abgang des Bootes. Schräg gegenüber vom Bahnhof steht ein zweistöckiges Häuschen, das sich als „erstes europäisches Hotel" vorstellt. Linker Hand

war der „Speisesaal", ein mit viel Geschick und gutem Willen ausstaffiertes Eßzimmerchen, wie man es wohl bei Privatleuten in einer deutschen Sommerfrische zu finden gewohnt ist. Ich war für längere Zeit ganz allein mit einigen pausbackigen Äpfeln, die, ich weiß nicht wie lange schon, von Yezo herübergekommen waren, um mich zu begrüßen. Das nach gedruckter Anweisung objektiv richtig zubereitete europäische Abendessen war nicht übel. Erklärlicherweise nahm man regen Anteil an dem endlichen Schicksal der mühevoll hergerichteten fremden Speisen und noch mehr an dem seltenen Gast, dessen Zufriedenheit dem „ersten europäischen Hotel" in Aomori gestattet, seinen stolzen Titel für ein weiteres halbes Jahr in Ehren zu tragen.

Die Stadt, die ich nach dem Abendessen näher anzuschauen Zeit hatte, besitzt im Gegensatz zu andern japanischen Städten viele breite, gerade und rechtwinklig sich schneidende Straßen, auch eine ausnahmsweise große Zahl zweistöckiger, mit Glasfenstern versehener Häuser. Die Japaner wissen aus der Not eine Tugend zu machen, und so haben sie auf der Tabula rasa nach dem letzten großen Brande einen neuen Stadtplan entworfen und mit Rücksicht auf künftige Feuersgefahr und europäisches Beispiel eine praktischere Neustadt erstehen lassen.

Da sitze ich jetzt — es ist gegen 9 Uhr abends — allein mit meinem treuen Koffer und meinen Gedanken und warte auf die Nußschale, die mich hinüberbringen soll zum Dampfschiff draußen in der Aomoribai. Und dann kommt das letzte kleine Stück der Reise, über die nächtliche Tsugarustraße nach der Küste von Yezo.

Fritz Hillig S. J.

Rezensionen.

Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration: Julius III., Marcellus II. und Paul IV. (1550—1559). Von **Ludwig von Pastor.** Erste bis vierte Auflage. [Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. VI.] gr. 8° (XL u. 724) Freiburg 1913, Herder. *M* 11.—; geb. *M* 13.—

Der Geschichtschreiber der Päpste, der nach Bearbeitung großer, ereignisschwerer, in die Weltgeschichte mit unauslöschlichen Spuren eingegrabener Pontifikate bei Julius III. angelangt ist, sieht sich Schwierigkeiten gegenübergestellt, zu deren Überwindung auch ein noch so reiches Wissen für sich allein nicht genügen kann. Die drei Papstleben, die er zu beschreiben hat, von kurzer Dauer und voll dunkler Schatten, brachten ihren Zeitgenossen nur schmerzliche Enttäuschung, in den Augen der Nachwelt aber erscheinen sie als verfehlt und gescheitert. Nur dem christlichen Geschichtsphilosophen bringen sie zur Erinnerung, daß Gott nicht durch Menschenkraft seine Kirche aus ihrer Erniedrigung wollte erstehen lassen, sondern angesichts der menschlichen Unzulänglichkeit durch die innere Lebenskraft, die ihr von oben kommt, allein. Die 2½ Monate des Konklave und die 5 Jahre Regierung, die mit dem Namen Giovan Maria del Montes verknüpft sind, bieten im ganzen nur wenig Erfreuliches. Pastor ist Geschichtschreiber genug, um alles beim rechten Namen zu nennen. Die Schwäche einer übergroßen Verwandtenliebe, Mangel an Herrschaft über eine derbe, leidenschaftliche Natur, Passionen und Gepflogenheiten des vornehmen Herrn der römischen Renaissancezeit, sind Züge, die man an dem Bilde eines Papstes nicht gern findet. Doch mit Unrecht hat man Julius III. der Untätigkeit und Sorglosigkeit geziehen. Wie er in seiner ganzen Laufbahn ein pflichttreuer Beamter und ein gewaltiger Arbeiter gewesen war, ist er es auch trotz Krankheit und Greisenalter als Papst geblieben, wenngleich Lebensdauer und Zeitumstände ihm augenfällige Resultate seiner Bemühungen nicht zuteil werden ließen.

Auch die äußere Politik des Heiligen Stuhles unter Julius III. ist in jeder Richtung hin erfolglos geblieben. Die Farnese haben sich ihm zum Trotz in Parma behauptet, und nach so vielen Bemühungen um den Frieden ist durch den Verrat des Moritz von Sachsen, den Länderraub Heinrichs II. und durch die Erhebung Sienas sein kurzes Pontifikat erschüttert und getrübt worden. Wohl aber wird man es Julius III. zum Verdienst anrechnen müssen, daß durch die Wiedereröffnung des Konzils in Trient der tote Punkt glücklich überwunden wurde,

in den diese hochwichtige Angelegenheit durch die Transferierung der Beratungen nach Bologna geraten war. Sein Verdienst ist es auch, daß die Missionierung und Pastorierung lange vernachlässigter Landstriche Italiens mit Eifer aufgenommen wurde, und daß die neugegründete Gesellschaft Jesu in allen Ländern der Christenheit sich kräftig entfalten konnte. Die schon von Paul III. ausgesprochene Gutheißung des Ordens ist durch ihn neu bestätigt und durch weitere günstige Bestimmungen ergänzt worden; das deutsche Kolleg in Rom, das sich für die Erneuerung des kirchlichen Lebens in Deutschland von so großer Bedeutung erwies, wurde von ihm begründet und in den ersten Jahren unterhalten. Unter Julius III. stieg neben dem hl. Ignatius von Loyola der hl. Philipp Neri in Rom zu hohem Ansehen empor; die großartigen Erfolge der katholischen Missionen in Indien wie in Südamerika haben dieses Pontifikat verherrlicht. Die Regierung des dritten Julius, der selbst Bücherfreund und Bücherkenner war, leitete eine neue Epoche ein für die Vatikanische Bibliothek; unter ihm, der persönlich eine ausgedehnte Wohltätigkeit entfaltete, erlebte Rom den wundervollen Aufschwung der christlichen Caritas, der für immer ein Ruhm der ewigen Stadt geblieben ist. Die zartsinnige Gönnerschaft, die dieser Papst dem viel angefeindeten, greisen Michelangelo zuwandte, wie seine weitherzige Fürsorge für den großen Meister Pierluigi da Palestrina verleihen allein schon seinem Andenken unvergängliche Ehre.

Eine umfassende Reform der kirchlichen Verwaltung hat Julius III. vom Beginn seiner Regierung an fest im Auge gehabt, hat persönlich viel und ernst daran gearbeitet und von andern dafür arbeiten lassen. Die Arbeiten sind bei der Kürze des Pontifikates nicht bis zur Vollendung gediehen und den Augen der Mitwelt haben solche Bemühungen sich entzogen, den Nachfolgern des Papstes aber haben diese Entwürfe und Vorarbeiten zum Teile noch gedient. Pastor hat hierin der Wahrheit wieder zur Anerkennung verholfen, wie er auch die Treue betont, mit welcher del Monte vor wie nach seiner Erhebung seinen religiösen Pflichten nachzukommen pflegte, die Werke der Frömmigkeit liebte und den geistlichen Funktionen sich mit Eifer und Erbauung unterzog.

Nicht so ganz scheint sich der Geschichtschreiber mit der Auffassung versöhnen zu können, die Julius III. von seiner Stellung als weltlicher Landesherr sich gebildet hatte. Er anerkennt zwar gelegentlich die Sorge des Papstes für gute Justizpflege, für Lebensmittelversorgung der Stadt, für Hebung der Betriebsamkeit und des Wohlstandes, Schiffbarmachung des oberen Tiber, Austrocknung der Sümpfe u. dgl.; dagegen beurteilt Pastor auch bei diesem Papste wie bei früheren ausnehmend streng die weltliche Hofhaltung, den Aufwand, die Festlichkeiten und die Begünstigung der Volksbelustigungen, insbesondere des römischen Karnevals. Man wird da wohl unterscheiden müssen. Gewiß traten bei diesem glänzenden Treiben Erscheinungen zutage, die aus dem Geiste der noch nicht völlig überwundenen halbheidnischen Renaissanceperiode sich erklären und als allgemeine Mode- und Geschmacksrichtungen sich nachsichtiger beurteilen lassen, ohne deshalb an sich gerechtfertigt und von allem Tadel frei zu sein. Dahin gehören theatralische Aufführungen und künstlerische Darstellungen, die nach unsern Begriffen die Grenzen des Geziemenden oder sittlich Zulässigen allzuweit gezogen haben; dahin gehören

auch die Liebhabereien der vornehmen Welt, hohes Spiel und Jagdvergnügungen, bei den geistlichen Häuptern der Christenheit. Daß aber der Papst als Landesfürst nach der Auffassung der Zeit auch einen fürstlichen Hofhalt führte, für die hohe Gesellschaft der Hauptstadt glänzende Feste gab, das Volk durch prunkende Festzüge ergötzte und bei den hergebrachten Anlässen nach Herzenslust sich tummeln ließ, dürfte kaum einem so strengen Tadel unterliegen; es lag darin ein gutes Stück Regentenweisheit. Del Monte hatte vor seiner Erhebung in vielen wichtigen Stellungen dem päpstlichen Stuhl gedient, er hatte eine lange Praxis und Erfahrung hinter sich. Er wußte, was dem Kirchenstaat und damit auch dem Papsttum frommte. Hat doch auch der streng asketische Caraffapapst bei Gelegenheiten große Prachtentfaltung anbefohlen und glänzende Gastmähler veranstaltet. Wenn anderseits Paul IV. so weit ging, alle öffentliche Belustigung, Jagd und Tanz völlig zu verbieten, so ist ein solcher Mißgriff nur geeignet, die so verschiedene Verfahrungsweise Julius' III. richtig würdigen zu lassen. Ein Ländergebiet mit einem selbstbewußten, beweglichen und lebenslustigen Volke läßt sich auf die Dauer nicht einschränken wie eine Klostergemeinde.

Übrigens hat alle unnachsichtige Strenge gegen des Papstes „Renaissanceneigungen" den Geschichtschreiber doch nicht abgehalten, die berühmte Vigna di Papa Giulio mit sichtlicher Liebe und feinem Verständnis eingehend zu beschreiben. Rügende Bemerkungen, die dabei einfließen, mögen ihre gute Berechtigung haben, aus dem Ganzen aber geht hervor, daß Julius III. zu einem glänzenden Bauherrn und einem geachteten Kunstmäzen weder die Neigung noch die Begabung gefehlt hat, sondern nur das Geld und die längere Lebensdauer.

Boten die kurzen Regierungsjahre des in seiner Tätigkeit durch Krankheiten vielfach gehemmten Papstes ein verhältnismäßig eng zugemessenes Feld, so wußte Pastor sein Gebiet dadurch zu erweitern, daß er einerseits auf die Mißwirtschaft des langen Konklave näher einging, anderseits einen Exkurs über das römische Stadtbild hier an richtiger Stelle einfügte. Gerade dieses Konklave, aus welchem del Monte als Papst hervorging, war dazu angetan, recht drastisch vor Augen zu stellen, welche Nachteile für die Kirche und welche Fesseln für das Papsttum mit dem Hereinregieren der Fürsten in die kirchlichen Angelegenheiten geschaffen waren. Solche Mißverhältnisse muß man vor Augen haben, um die Politik der damaligen Päpste, wie um die Zustände im Kardinalskollegium richtig zu würdigen; sie geben auch den Schlüssel zum Verzweiflungskampf Pauls IV. gegen die spanisch-österreichische Übermacht. Außerordentlich wertvoll und reich an Belehrung ist das im Anschluß an die Bautätigkeit Julius' III. eingeführte „Bild der Stadt Rom zu Ende der Renaissancezeit", 50 wahrhaft köstliche Seiten, die nicht nur dem Kenner der ewigen Stadt, sondern jedem Freunde der Kunst und jedem Bearbeiter der Papstgeschichte eine Fülle von Anregungen bieten.

Den 22 Tagen der Regierung Marcellus' II. hat Pastor die nächsten 50 Seiten gewidmet, die man mit erhebendem Eindruck, aber auch mit Wehmut lesen wird. Selten ist einem neugewählten Papst ein so uneingeschränktes und so zuversichtliches Vertrauen von allen Seiten entgegengekommen, selten haben sich an ein beginnendes Pontifikat so große und schöne Hoffnungen geknüpft. An

einem inhaltreichen, des Mannes würdigen Lebensbild hat es Pastor nicht fehlen lassen, und wenn trotzdem der Leser vielleicht rascher darüber hinwegeilt, so ist es wegen der Spannung, mit der man der Geschichte des Caraffapontifikates entgegenblickt.

Von vornherein schien hier bei Paul IV. dem Geschichtschreiber eine ebenso unerquickliche wie undankbare Arbeit beschieden. Sah er sich doch einem Papste gegenüber, bei dem ein langes, verdienstreiches und heiliges Leben seinen Abschluß fand in Mißgriff und Unglück, dessen makelloser Name verunehrt wurde durch die Verbrechen und Laster einer von ihm nur allzusehr bevorzugten Blutsverwandtschaft, bei dem die heiligsten Absichten zu Schanden geworden sind durch die Maßlosigkeiten eines blinden Eifers. Ein wirrer Knäuel von Torheit, Schuld und Unglück, hob sich dieses Pontifikat dunkel störend ab aus der Reihe der Reformpäpste der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Es war keine verlockende Aufgabe, die verwirrten Fäden bis zum letzten vollends zu lösen, aber Pastor hat sich derselben gewachsen gezeigt, und hier, wie vielleicht bei keinem andern der mehr anziehenden oder großartigen Papstleben, hat er wahrhaft sein Meisterstück vollbracht.

Vor allem sagt er die ganze ungeschminkte Wahrheit. Der unglaubliche Mangel an Welt- und Menschenkenntnis in diesem ehrwürdigen Greis, sein wahnwitziger Entschluß zum Krieg gegen die habsburgische Weltmacht, die blind vertrauende Schwäche gegenüber den unwürdigsten Nepoten, seine Heftigkeit und Unbeständigkeit in den Geschäften, seine unklugen Schroffheiten gegen die Machthaber, die zu weit getriebene Strenge bei Handhabung der schärfsten Gewaltmittel: alles dies wird festgestellt und unnachsichtig gewürdigt. Trotzdem weiß Pastor auch den großen und außergewöhnlichen Eigenschaften dieses Papstes voll gerecht zu werden, der Reinheit seiner Absichten, der Selbstlosigkeit seiner Bestrebungen. In den Punkten zumal, wo bisher die herrschende Anschauung dem Andenken des Papstes besonders ungünstig war, wird das Wahre vom Falschen geschieden, so in seinem Verhalten gegenüber Elisabeth von England, gegen Kaiser Ferdinand I. und in Bezug auf die Gesellschaft Jesu.

Insbesondere ist Pastor der überzeugende Nachweis gelungen, und vielleicht zum ersten Mal gelungen, daß Paul IV., trotz der vielen und verhängnisvollen Fehler seiner Regierung, für das Wohl der Kirche Großes geleistet hat. Nicht durch neue Reformdekrete, sondern durch kraftvolle Maßregeln dachte er Ordnung zu schaffen und das kirchliche Leben zu erneuern. Dieser Greis von 84 Jahren lehrte wieder den Mut der Tat. Kommenden und Regresse wurden kurzerhand abgetan, die Datarie unter den schwersten pekuniären Verlusten für den päpstlichen Stuhl gründlich erneuert, die Residenzpflicht den Prälaten aufgezwungen, der Stellenjägerei ein Riegel vorgeschoben. Schon durch die Rücksichtslosigkeit und Kraft, mit der Paul IV. in alteingerostete, scheinbar unausrottbare Übelstände Bresche legte, hat sein Pontifikat Epoche gemacht und für vieles Gute Bahn gebrochen.

Beruht in der Begründung eines gerechteren Urteils über Paul IV. das Hauptverdienst dieses vom Anfang bis zum Ende fesselnden Papstlebens, so hat sich Pastor die Gelegenheit nicht entgehen lassen, auch über andere wichtige Gebiete dabei neues Licht zu verbreiten. Die Errichtung des Ghetto in Venedig und

Rom, die Geschichte des Index der verbotenen Bücher, die Betätigung der spanischen wie der römischen Inquisition, die bekannten Prozesse gegen Kardinal Morone und den Erzbischof Bartholomäus Carranza sind Dinge, über die neue Belehrung stets willkommen ist. In die kirchlichen Verhältnisse Polens wie der spanischen Niederlande wird man näher eingeführt; einen Glanzpunkt des Bandes bildet die Darstellung der katholischen Restauration Englands unter Maria der Katholischen. Die Initiative und persönliche Betätigung dieser ausgezeichneten Fürstin in öffentlichen Angelegenheiten werden andere vielleicht etwas höher einschätzen, in Bezug auf die Würdigung ihres Charakters und ihrer Absichten wie in der Zeichnung der gesamten Verhältnisse bietet Pastor wieder Vollendetes.

Im ganzen wird man sagen dürfen, daß ungeachtet eines weniger dankbaren Stoffes auch dieser Band der Papstgeschichte an Wert und Interesse seinen Vorgängern sich ebenbürtig zur Seite stellt. Was aber die zweite Hälfte des Bandes, das Pontifikat des Caraffapapstes angeht — eine Kraftprobe für den Papsthistoriker — so hat hier Ludwig v. Pastor sich selbst übertroffen.

Otto Pfülf S. J.

Saint François Xavier (1506—1552). Par *A. Brou.* 2 vols. (I: XVI u. 446; II: 448) Paris 1912, Beauchesne. *Fr.* 12.—

Xaverius ist zweifellos die hervorragendste Gestalt der neuzeitlichen Missionsgeschichte. Sein Apostelleben begründet geradezu eine neue Missionsepoche und gibt einer neuen Missionsmethode Gestalt und Leben, die vorbildlich geblieben ist [1]. Ein Lebensbild, das diesem außerordentlichen Manne und seiner missionsgeschichtlichen Bedeutung vollauf gerecht würde und die älteren Biographien auf die Höhe einer kritisch-historischen Darstellung im modernen Sinne des Wortes brächte, wäre als bedeutender Gewinn zu begrüßen.

Wir freuen uns, einen Versuch dieser Art aus der Feder eines gewiegten französischen Missionsschriftstellers hier zur Anzeige bringen zu können. Was er bietet, ist jedenfalls das beste Werk, das wir bisher über Franz Xaver besitzen. Zunächst ist dasselbe auf einem viel reicheren Quellenmaterial aufgebaut, als es irgendeinem der früheren Biographen zur Verfügung stand (vgl. diese Zeitschrift LXIV 91 f). Die außerordentlich fruchtbaren Xaveriusforschungen eines P. L. M. Cros [2], L. Delplace [3] und vorab der Monumenta Xaveriana [4], die zahllosen wertvollen

---

[1] „What above all gave to St Francis Xavier the right to be called the Apostle of India was, that he formed a method . . .“ St Francis Xavier His Apostolate in India by the Most Rev. L. M. Zaleski, Deleg. Apost. of the East India, Einsiedeln 1910, 350.

[2] Saint François de Xavier; son pays, sa famille, sa vie. Documents nouveaux, Toulouse 1894; Ders., Saint François de Xavier, sa vie et ses lettres II, Toulouse 1900.

[3] Selectae Indiarum Epistolae nunc primum editae, Florent. 1881.

[4] Monumenta Xaveriana. Ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta I, Matriti 1900.

Beiträge der großen neuen Quellenpublikation der Gesellschaft Jesu sind sorgfältig benutzt, alles erreichbare gedruckte Material aus etwa 150 zum Teil weitabliegenden Werken mit wahrem Bienenfleiße herangezogen und zu einem Ganzen verwoben. Nach der Seite gründlicher Quellenkenntnis und gewissenhafter Quellenbenutzung läßt die neue Biographie kaum etwas zu wünschen übrig.

Bereits H. J. Coleridge hat im Vorwort seines Werkes The Life and letters of St Francis Xavier (2 Bde, London 1872) darauf hingewiesen, daß das Leben und Wirken des großen Apostels nur im Rahmen der zeitgenössischen Geschichte und auf dem genau gezeichneten Hintergrunde der geographischen, ethnographischen, religiösen und kolonialen Mit- und Umwelt richtig gewürdigt werden könne. Gerade weil die älteren Biographien es in dieser Hinsicht so sehr fehlen lassen, befriedigen sie uns nicht. Sie kennen und würdigen nicht den wesentlichen Unterschied von Ost und West. Sie schildern die fremden Länder mit den Farben der Heimat und sprechen von japanischen Daimios und Mikados, Bonzereien und Städten, als spielte die Geschichte in Spanien oder Italien.

Ganz anders Brou. Er hat weder Pinsel noch Palette gespart, um eine Bühne zu schaffen, deren Kulissen und Hintergrund die richtige Zeichnung und Lokalfärbung tragen. Inder wie Japaner treten hier in wirklich historischen Kostümen auf. Das ganze Drama wird aus der legendenhaften Unbestimmtheit auf den festen Wirklichkeitsboden gestellt. Wir sehen klar, was Goa, Cochin, Ceylon, Malakka usw. in jener Zeit waren, als Franz Xaver dort auftrat und durch die Straßen schritt. Wo zeitgenössische Schilderungen fehlten, hat Brou gelegentlich — etwas kühn — zu Reisebeschreibungen einer etwas späteren Zeit gegriffen.

Bei der engen Verknüpfung von Mission und portugiesischem Kolonialwesen mußte dieses nach seinen lichten wie dunkeln Seiten ausgiebig dargestellt und seine Einwirkung auf das Apostolat des Heiligen aufgedeckt werden. Gerade hier zeigt sich, welche Bedeutung die umfangreichen kolonialgeschichtlichen Werke, wie die Lendas da India von G. Corra (4 Großquartbände) und die von Brou besonders stark benutzten Decadas de Asia (von J. de Barros und D. do Conto, 24 Bände) u. ä. für die ältere Missionsgeschichte besitzen. Brou verfällt auch nicht in den Fehler so mancher Ordensbiographen, die Leben und Taten ihrer Helden ganz losgelöst von dem zeitgenössischen Missionsbilde behandeln. Wir erhalten vielmehr genaue Auskunft über die bei Xavers Ankunft in Indien bereits bestehenden kirchlichen Schöpfungen und die mitwirkende Tätigkeit der andern Orden, freilich auch klare Vorstellungen von den bestehenden Lücken und dunkeln Mißständen.

Erst durch diese sorgfältige Zeichnung der lokalen Verhältnisse und religiös-politischen Lage erklärt sich mancher Zug, mancher Erfolg und Mißerfolg des Heiligen, der in den älteren Leben, z. B. von Bouhours und Tursellini vielfach rätselhaft und legendenartig klingt. Man versteht nun z. B. viel besser den raschen Erfolg an der Fischerküste und die geringen anfänglichen Erfolge in Japan. So ergreifend die entsetzliche Winterfahrt des Heiligen von Yamagushi nach Meaco (Kyoto) den apostolischen Seeleneifer und Heroismus des Heiligen beleuchtet, sie war taktisch ein Mißgriff, der sich aus seiner Unkenntnis und falschen Auffassung

der tatsächlichen Verhältnisse ergab. Man begreift die lebhaften Hoffnungen Xavers, die er an seine Kreuz- und Querfahrt in den Molukken knüpft, wenn man erfährt, daß die damals noch islamfreie Bevölkerung gegen den vordringenden Feind Schutz und Anlehnung an die Portugiesen suchte.

Kurz, die Arbeit Brous stellt nach der angedeuteten Seite einen sehr großen Fortschritt dar. Das bereits bekannte Bild des Heiligen und seines Wirkens tritt durch zahllose kleinere und größere Züge erweitert, ergänzt, berichtigt, erklärt in vielfach ganz neue Beleuchtung. Was es an wunderbarem Schimmer stellenweise verliert, gewinnt es an historischer Treue und Faßbarkeit. Jede Angabe ist genau aus den Quellen belegt, abweichende oder zweifelhafte Aussagen sind auf ihre Verläßlichkeit geprüft und der kritische Apparat in den Anmerkungen — oft auch mehr, als gut ist, im Text — so ausgiebig hingelegt, daß der Leser sich selbst ein Urteil bilden und den Biographen kontrollieren kann. Bei aller Wärme hält die Darstellung — was sehr zu loben ist — sich völlig frei von Rhetorik und Erbauungssucht und sucht nicht, wie so oft geschieht, wirkliche Lücken und historische Lichtungen durch vage Allgemeinheiten zu füllen.

Eine nicht geringe Schwierigkeit bietet dem modernen Darsteller das im Leben Franz Xavers so stark hervortretende Wunderelement. Hier gilt es die richtige Mitte zu finden zwischen der übertriebenen Wundersucht und Leichtgläubigkeit der älteren Biographen und der ebenso ungesunden Wunderscheu der Modernen, deren stark naturalistisch gefärbte Voreingenommenheit eine ruhige Prüfung ungewöhnlicher Tatsachen fast unmöglich macht. Prinzipiell ist für den Christen die Frage durch das Herrenwort (Mk 16, 17 f) völlig klar entschieden. Aus dem Leben eines Heiligen das Übernatürliche ganz ausschalten wollen, heißt ihn als Heiligen aufheben. Daß Franz Xaver Wunder gewirkt, daß es leuchtend vor ihm herging, ist zweifellos. Das allein erklärt die außerordentliche Begeisterung der ihm zuströmenden Menge, das spricht überwältigend aus den Zeugenaussagen der Informationsprozesse, die heute in ihrem Wortlaut vor uns liegen. Die unerklärliche Erhaltung der heiligen Überreste, die mehrere Jahre nach dem Tode noch keine Spur von Verwesung zeigten, steht durch das auf Grund einer genauen Untersuchung ausgestellte Zeugnis (13. Nov. 1556) des vizeköniglichen Leibarztes Dom Cosme Saraiva fest. Was Brou am Schlusse seiner Arbeit über die Wunderfrage zusammenfassend darlegt (Appendix B.: Les miracles II 430 ff), ist sehr befriedigend. Doch will uns scheinen, daß er den hier ausgesprochenen Grundsätzen im Verlaufe seiner Darstellung nicht immer ganz treu geblieben ist. Der teilweise recht fragliche Charakter des Prozeßverfahrens, zumal desjenigen von 1556/57, die Warnung des ruhig kritischen Valignano vor Übertreibungen, sein Hinweis auf die bereits früh einsetzende Legendenbildung, all dies mahnt zur Vorsicht bei Benützung der Prozeßakten.

So unbestreitbar die bisher erwähnten Vorzüge dieser neuen, auch in sprachlicher Hinsicht vortrefflichen Xaveriusbiographie sind, sie leidet an einem Fehler, der keine volle Befriedigung zuläßt. Es betrifft den Grund- und Aufriß des ganzen Werkes. Brou führt das Leben in neun Büchern vor: 1. Europa, 2. Reise nach Indien, 3. Mission am Kap Komorin, 4. Mission von Ceylon, 5. Mission

der Molukken, 6. Ein Jahr in Indien, 7. Mission von Japan, 8. Provinzial von Indien, 9. Mission von China. Schluß und Anhänge. Man sieht, die chronologische Reihenfolge hat die ganze Einteilung bestimmt. Dadurch wird beispielsweise die Tätigkeit des Heiligen in Indien in vier bis fünf weit auseinander liegende Stücke zersplittert und sachlich zusammengehörige Dinge völlig auseinandergerissen.

Das Leben des Heiligen zerfällt naturgemäß in drei Teile: 1. Vorleben und Vorschule, 2. Apostolat, 3. Nachruf und Nachleben des Apostels.

Was das eigentliche Missionsbild angeht, so mußte unseres Erachtens zunächst ein in großen Linien gezeichnetes Gesamtbild der Tätigkeit Xavers entworfen werden. Es hätte wirksam deren gewaltige Größe und missionsgeschichtliche Bedeutung vor Augen geführt. Dieser Überblick bot die beste Gelegenheit, die allgemeinen Bedingungen zu markieren, unter welchen sich das Missionswerk in jener Zeit notwendig vollzog. Sodann wäre unseres Erachtens die Missionstätigkeit in Indien, auf Ceylon, den Molukken, in Japan und China besser in abgeschlossenen Einzelbildern geschildert worden, und auch hier wieder durfte nicht die chronologische Aufeinanderfolge, sondern mußten die sachlichen Gesichtspunkte die Stofforanung bestimmen.

Jedenfalls dürfte in einem Leben, das wie wenige vorbildlich für die Missionäre aller Zeiten gewesen ist, ein ausgiebiges Kapitel über die Missionsweise und Missionsgrundsätze des Heiligen nicht fehlen. Wie nützlich und anregend wäre es, ein klares Bild zu gewinnen über die Beziehung des Heiligen zur Krone und zu den kolonialen Behörden, über seine Lebensweise und sein Gebetsleben, seine Katechese und Predigt, seine Stellungnahme zum Heidentum, seine Anschauungen über missionare Ausbildung und Eigenschaften, seine Praxis in Bezug auf Taufbedingungen, Sakramentenempfang, Gemeindeorganisation usw., seine Eigenschaften als Missionsorganisator, als Oberer, als Finanzmann, sein Verhältnis zu seinen Mitarbeitern, zu seinem eigenen und den andern Orden usw. usw. Über all dies finden sich bei Brou reiche Belege und zum Teil ganz neue Aufschlüsse, aber es sind verstreute Strahlen, die in einem Brennpunkt gesammelt ganz anders wirken würden. Der analytische Index (II 461 ff), in welchem Brou diese verschiedenen sachlichen Gesichtspunkte kurz registriert, ist gewiß dankenswert, läßt aber den Mangel einer zusammenfassenden Darstellung erst recht vermissen. Sie hätte zugleich den historischen Teil entlastet, der durch die vielen Digressionen und Einschiebsel oft stark an Flüssigkeit verloren hat.

Vorstehende Bemerkungen wären bei einer eventuellen Übertragung des Werkes in die deutsche Sprache sicher zum Vorteil der Sache zu beachten.

Auch in vorliegender Gestalt ist Brous Werk eine ganz hervorragende und in mancher Hinsicht mustergültige Leistung. Sie legt den Wunsch nahe, daß der kenntnisreiche Verfasser nun auch dem Manne ein Denkmal setze, der das von Franz Xaver begonnene Werk zunächst am kraftvollsten fortsetzte und ausgestaltete, dem großen Organisator der ostasiatischen Jesuitenmission, P. Alexander Valignano.

A. Huonder S. J.

1. **Le problème du salut des infidèles, Essai historique.** Par ***Louis Capéran.*** [Bibliothèque de théologie historique.] 8⁰ (X u. 550) Paris 1912, Beauchesne. *Fr.* 8.—

2. **Le problème du salut des infidèles, Essai théologique.** Par ***Louis Capéran.*** 8⁰ (VIII u. 112) Paris 1912, Beauchesne. *Fr.* 2.50

1. Nach katholischer Lehre ist der Glaube an die von Christus verkündete göttliche Offenbarung zum Heile notwendig. Was wurde und wird dann aber aus so vielen Menschen, zu denen die Kunde von der Offenbarung nie gelangt ist? Nach A. Sabatier ist die Verdammung aller Nichtchristen „nicht nur katholisch, sondern sie ist auch in die protestantische Lehre eingedrungen". Das heißt man die Dinge auf den Kopf stellen. Der Satz, alle Nichtchristen würden verdammt, war niemals Lehre der katholischen Kirche, ist aber wohl von Luther und besonders von Calvin aufgestellt und von ihnen und ihren Anhängern Zwingli gegenüber mit großer Entschiedenheit vertreten worden. Was die katholische Kirche über diesen Gegenstand denkt, erfahren wir aus dem Munde Pius' IX., der in einem Rundschreiben an die Bischöfe Italiens vom 10. August 1863 sagt: „Es ist Uns und Euch bekannt, daß diejenigen, die in schuldloser Unwissenheit in Betreff unserer heiligen Religion leben, die aber das Naturgesetz und seine Gebote, die Gott den Herzen aller eingeschrieben hat, treu beobachten und, bereit Gott zu gehorchen, ein ehrbares und rechtschaffenes Leben führen, mit Hilfe des göttlichen Gnadenlichtes das ewige Leben erlangen können, da Gott, der die Herzen, Gesinnungen, Gedanken und Handlungsweisen aller durchschaut, erforscht und kennt, nach seiner Güte und Milde es durchaus nicht zugibt, daß irgend jemand den ewigen Strafen verfalle, der keine freiwillige Sündenschuld auf sich geladen hat."

Jedem Erdenpilger, der den Gebrauch der Vernunft hat, ermöglicht es Gott durch seine Gnade, den Weg zur ewigen Heimat zu finden, wenn er nicht freiwillig den entgegengesetzten Weg einschlägt. Aber welches sind die Mittel, die Gott den Heiden vor und nach Christus zur Erlangung des Heils geboten hat? Sind die Theologen auch einig bezüglich der Tatsache des allgemeinen Heilswillens Gottes, so sind sie es viel weniger in Beantwortung der Frage nach der Art und Weise, wie Gott seinen Heilswillen betätigt. Von den ersten Zeiten der Kirche an hat es nicht an Versuchen gefehlt, die Frage zu lösen. Eine eingehende, vollständige und auf gründlichem Studium beruhende Geschichte dieser Lösungsversuche bietet uns Capéran, Professor am Seminar von Agen, in obigem Werke. Ungefähr 450 Zeugen werden verhört, die einen kürzer, die andern ausführlicher, nicht bloß Katholiken, sondern auch Andersgläubige.

Ergebnis des Zeugenverhörs ist die Feststellung der Tatsache, daß die Vertreter der katholischen Lehre zwar fast einmütig an der Möglichkeit des Heils für die sog. negativ Ungläubigen festhielten, aber in der Beantwortung der Frage nach den Mitteln sehr weit auseinandergingen.

Der heilige Märtyrer Justin, von Hochachtung und Begeisterung für die schönen Lehren mancher heidnischen Philosophen erfüllt, betonte, daß das ewige Wort des Vaters zwar erst vor kurzem Mensch geworden sei, daß es aber längst vor der Menschwerdung wie ein fruchtbarer Same unsichtbarerweise in der Heidenwelt gewirkt und Früchte des Heils hervorgebracht habe. Der Λόγος σπερματικός, der überall und immer tätig war, bildete das innere Gnadenmittel, zu dem als äußere Hilfe die aus den heiligen Schriften der Juden geschöpfte Kenntnis der göttlichen Offenbarung hinzukam. Daß die heidnischen Philosophen ihre besten Gedanken den Büchern des Alten Testaments entnommen haben, war die gemeinsame Überzeugung der ältesten christlichen Apologeten.

Gestützt auf die Lehre des hl. Petrus (1 Petr 3, 19 f), daß Christus auch den Geistern in der Unterwelt das Evangelium verkündigt habe, glaubten Klemens von Alexandrien und Origenes annehmen zu dürfen, daß damals allen Bewohnern der Vorhölle, die in ihrem Leben keine Gelegenheit hatten, das Evangelium kennen zu lernen, die Wahl vorgelegt wurde, ob sie sich zum Glauben an Christus bekennen wollten oder nicht. Trotz des entschiedenen Widerspruchs des hl. Chrysostomus faßte diese Meinung in der griechischen Kirche Wurzel und wurde auf die Verstorbenen aller Zeiten ausgedehnt, die in ihrem Leben nichts vom Evangelium gehört haben. Die Predigt in der Unterwelt, die Christus begonnen, wird von den Aposteln und deren Nachfolgern bis zum Ende der Zeiten fortgesetzt.

Das wäre freilich eine ganz einfache Lösung, wenn sie annehmbar wäre. Aber sie ist nicht vereinbar mit der Lehre von der Unwandelbarkeit des ewigen Loses nach dem Tode. Deshalb hat sie im Abendlande keinen Anklang gefunden. Hier hielt man nur daran fest, daß jeder mit der Gnade Gottes gerettet werden könne, der wolle. Der hl. Augustin sagt in seinen „Retraktationen" (1, 13, 3): „Was heute christliche Religion heißt, bestand schon in der Urzeit und hat vom Anbeginn der Menschheit bis zum Augenblicke, wo Christus selbst im Fleische erschien, keine Unterbrechung erlitten. Von da fing die Religion, die schon bestand, an, christlich zu heißen. Ich sagte: Von unserer Zeit an datiert die christliche Religion, nicht als ob sie in der Vorzeit nicht bestanden hätte, sondern weil sie erst nachher diesen Namen bekommen hat." Freilich hat der hl. Augustin im Kampfe mit den Pelagianern sehr scharfe Urteile über die „Tugenden" der Heiden gefällt, um ja die Auffassung abzuwehren, daß der Mensch ohne Gnade etwas vermöge. Aber erstens leugnete Augustin nicht, daß Gott auch unter den Heiden seine Auserwählten habe, und zweitens haben die nachfolgenden Väter wohl gefühlt, daß nach Überwindung des Pelagianismus eine so harte Sprache gemildert werden dürfe. In seinen Antworten auf die Einwürfe der Semipelagianer sagt der hl. Prosper (Resp. ad cap. obi. Vincent., c. 2 und Resp. ad cap. Gall. in sent. 8): Gott wolle aufrichtig das Heil aller Menschen; wenn man darum die göttliche Auserwählung so auffasse, als ob dadurch viele vom Heil ausgeschlossen wären, so sei die Härte dieser Redeweise unberechtigt; keiner gehe des Glaubens und des Heiles verlustig außer durch seine Schuld. Eine glückliche Formel fand der Verfasser des Werkchens „Über die Berufung aller Heiden"

(l. 2, c. 25): Man müsse unterscheiden zwischen der allgemeinen Güte Gottes (benignitas universalis), die sich auf alle Menschen erstrecke, und der besondern Barmherzigkeit (misericordia specialis), die einzelnen, auch Heiden, zuteil werde. Das ist ein Schritt zu der späteren Unterscheidung zwischen hinreichender Gnade, von der niemand ausgeschlossen wird, und wirksamer Gnade, deren sich nur die Auserwählten erfreuen. Eine andere wichtige Unterscheidung, die allgemein angenommen wurde, machte im Anschluß an Chrysostomus der hl. Johannes Damascenus. Er unterschied in Gott einen „vorausgehenden" und einen „nachfolgenden" Willen. Der vorausgehende Wille Gottes umfaßt alle Menschen und bestimmt allen als Endziel die ewige Seligkeit, falls sie dieselbe ernstlich wollen. Der nachfolgende Wille richtet sich nach der von den einzelnen Menschen getroffenen bzw. in Zukunft zu treffenden Wahl. Die Seligkeit wird denen bestimmt und geschenkt, die sie ernstlich angestrebt haben; ausgeschlossen von der Seligkeit werden all und nur jene, die sich ihrer unwürdig gemacht haben oder machen werden (Dialog. contra Manich. 79).

Zu den von den heiligen Vätern schon angewandten Unterscheidungen fügen die Scholastiker eine weitere hinzu; sie unterscheiden zwischen dem, was „ausdrücklich", und dem, was „einschließlich" geglaubt wird (Fides explicita et implicita). So der hl. Thomas (De Verit. q. 14, a. 11), der im Anschluß an Hebr 11, 6 lehrt, alle Menschen ohne Ausnahme müßten ausdrücklich glauben, daß es einen Gott gebe, der der Vergelter von gut und bös sei; der Glaube an Gott enthalte einschließlich alles, was sich auf das Wesen Gottes beziehe, in dem unsere Seligkeit bestehe, der Glaube an den höchsten Vergelter aber enthalte einschließlich alles, was sich auf die Mittel zur Erlangung des letzten Zieles beziehe, die Gottes Vorsehung angeordnet habe (S. th. 2, 2, q. 1, a. 7). Wenn nun jemand sich in der Unmöglichkeit befindet, etwas weiteres zu glauben als diese beiden Wahrheiten, so genügt der mit Hilfe der Gnade erweckte Akt des Glaubens an dieses Mindestmaß der Offenbarung. Seine Gnade versagt Gott keinem Menschen, der guten Willens ist, ja er wird im Notfalle auch auf wunderbare Weise dafür sorgen, daß ein solcher Mensch imstande ist, den zum Heil absolut notwendigen Glaubensakt zu erwecken (De Verit. q. 14, a. 11 ad 1). Wer aber Gott glauben kann, kann auch Gott lieben, und die Liebe Gottes schließt ihrerseits den Willen ein, alles zu tun, was Gott zur Erreichung der Seligkeit durchaus fordert. Darum ist die Liebe verbunden mit der Reue über die begangenen Sünden, zugleich Begierdetaufe und als solche Mittel der Rechtfertigung (S. th. 3, q. 68, a. 2).

Diese Lehre blieb für die große Mehrzahl der späteren Theologen maßgebend und ist heute allgemein angenommen. Nur die Jansenisten und einige vom Jansenismus angesteckte Theologen verfochten eine herbe und finstere Ansicht, derzufolge alle Heiden und Irrgläubigen verloren waren. Das hatte zur Folge, daß die kirchliche Autorität eine Anzahl rigoristischer Sätze verurteilte, z. B.: „Heiden, Juden, Ketzer und andere solche stehen gar nicht unter dem Einflusse Jesu Christi; woraus man mit Recht schließt, daß in ihnen der Wille bloß und kraftlos ohne jede genügende Gnade ist." „Es gibt keine Gnaden außer durch den Glauben."

„Der Glaube ist die erste Gnade und die Quelle aller andern." „Außerhalb der Kirche wird keine Gnade verliehen" (Denzinger-Bannwart, Enchiridion, n. 1295 1376 f 1379). Das sind also Behauptungen, die kein katholischer Theolog mehr verteidigen darf.

Schon in den ersten Jahrhunderten nach Christus glaubten manche Kirchenväter, das Evangelium sei bereits unter allen Völkern gepredigt. Die mittelalterlichen Theologen waren natürlich der gleichen Ansicht, mit der Einschränkung, daß nicht notwendig auch schon alle einzelnen Menschen vom Evangelium gehört hätten. Dieser geographische Irrtum verschwand mit der Entdeckung Amerikas. Um so mehr mußten die Theologen darauf bedacht sein, die Lehre von der Notwendigkeit des Glaubens so zu erklären, daß auch den Bewohnern der neuentdeckten Länder nicht jede Möglichkeit, das Heil zu erlangen, abgesprochen würde. Dazu dienten jene Unterscheidungen zwischen dem als Heilsmittel absolut notwendigen Glauben an Gott als den höchsten Vergelter und dem infolge eines göttlichen Gesetzes notwendigen Glauben an andere Offenbarungslehren, zwischen dem ausdrücklichen und einschließlichen Glauben, zwischen Wassertaufe und Begierdetaufe, zwischen allgemeiner hinreichender und besonderer wirksamer Gnade, sowie mehrere ähnliche Unterscheidungen, die dartun sollen, wie auch jene Heiden, die nicht gerettet werden, sich doch hätten retten können, wenn sie gewollt hätten. Einzelne Theologen gingen sogar noch weiter und versuchten zu zeigen, daß auch ein bloßer Begierdeglaube oder ein Glaube im weiteren Sinne des Wortes, d. h. die lediglich auf Vernunftgründe gestützte Annahme Gottes als des höchsten Wächters über das Sittengesetz, unter gewissen Umständen zur Rechtfertigung genügen könnte. Indessen sind diese Versuche als unvereinbar mit der Lehre von der Notwendigkeit des Glaubens fast allgemein zurückgewiesen worden, während eine kirchliche Entscheidung darüber bis jetzt nicht erfolgt ist.

2. Das ist nur ein Teil der höchst bedeutungsvollen Fragen, welche Capéran in seinem größeren Werke mit viel Gelehrsamkeit und vorsichtig abwägendem Urteil behandelt. Das kleinere Werk bietet die spekulative Verwertung der geschichtlichen Ergebnisse. In den beiden ersten Kapiteln wird die Bekehrung der verstorbenen Heiden und die Zulassung gewisser Heiden zur sog. „Vorhölle der Kinder" (Limbus parvulorum) als unbrauchbarer Lösungsversuch zurückgewiesen. In den drei folgenden Kapiteln werden besprochen: die Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens, die Notwendigkeit des Glaubens, die außerordentlichen Heilswege. Der Verfasser entscheidet sich für die Auffassung, daß in dem Falle, wo alle äußeren Mittel versagen, jeder Heide bald nach Erlangung des Vernunftgebrauchs von Gott eine innere Offenbarung empfängt, die ihn befähigt, die notwendigsten Wahrheiten zu glauben; gestützt auf diesen Glauben kann der Heide mit Hilfe der Gnade durch einen Akt der Liebe sich Gott, seinem letzten Ziel und Ende, zuwenden, und wenn er das tut, wird er gerechtfertigt (S. 44 ff 100 ff). Der Verfasser stützt sich auf einen Text des hl. Thomas (S. th. 1, 2, q. 89, a. 6), der in sich dunkel ist und auch in der thomistischen Schule verschieden erklärt wird. Die übrigen Beweisversuche sind rhetorisch nicht übel, aber theologisch nicht durchschlagend. Die Annahme einer bloß äußerlich übernatürlichen Gnaden-

hilfe zur Beobachtung des Naturgesetzes als einer negativen Vorbereitung auf die zu geeigneter Zeit zu gewährende innerlich übernatürliche Gnade dürfte wohl der Wirklichkeit mehr entsprechen. Die Einwendungen, die der Verfasser gegen diese von den meisten Theologen vertretene Auffassung macht, sind nicht gerade sehr gewichtig und schon oft genug beantwortet worden.

Dies ist der Hauptpunkt, in welchem die Ansicht des Verfassers nicht annehmbar erscheint. Indessen mag hier jeder derjenigen Erklärung folgen, die ihm besser gefällt. Auch sonst findet sich das eine oder andere, worin nicht alle dem Verfasser beistimmen werden. Aber im großen ganzen ist das Werk eine sehr tüchtige Leistung. Möge ihm recht weite Verbreitung beschieden sein.

Christian Pesch S. J.

La vocation sacerdotale, Traité théorique et pratique. Par le Prof. Dr *Jos. Lahitton.* Nouvelle Edition. kl. 8° (XIV u. 528) Paris 1913, Beauchesne. *Fr.* 5.—

Diese Schrift hat bei ihrem ersten Erscheinen viel Staub aufgewirbelt. Sie schien eine von der gewöhnlichen Auffassung des Priesterberufs wesentlich verschiedene Ansicht aufzustellen und Unberufenen die Tore zu öffnen. Allein das beruhte auf unbegründeter Furcht und auf Mißverständnis der Behauptungen des Verfassers: daran ist nicht mehr zu zweifeln, da nach offizieller Prüfung von höchster Stelle aus das Werk anerkannt und belobt worden ist.

Der Verfasser wendet sich vornehmlich gegen die Auffassung, als geschehe der Ruf zum Priestertum unmittelbar durch Gott mittelst inneren Dranges, und als habe derjenige und nur derjenige, welcher so von Gott berufen sei, das Recht auf den Priesterstand. Dieser Theorie gegenüber stellt er als Grundsatz auf: „Der eigentliche Ruf zum Priestertum vollzieht sich durch die kirchliche Autorität; alles andere betrifft nur die Tauglichkeit zum Priesterstande und schafft oder offenbart die Berufbaren; jener innere Drang aber gehört nicht einmal zu den notwendigen Erfordernissen eines Berufbaren.

Die Theorie des inneren Dranges in dem Grade und dem Sinne, wie sie vom Verfasser bekämpft wird, dürfte in Deutschland schwerlich als die bisher geltende Ansicht bezeichnet werden können. Aus französischen Werken werden allerdings Stellen namhaft gemacht, welche jene Theorie bis zu dem vom Verfasser gekennzeichneten Übermaß betonen und dadurch gewissermaßen dem Bischofe den Priesterkandidaten gegenüber die Hände binden, als habe er den vom Kandidaten selbst und dessen Beichtvater konstatierten göttlichen Beruf entgegenzunehmen und könne ohne Sünde gegen Gott und den Kandidaten diesem die heilige Weihe nicht verweigern.

Nicht mit Unrecht führt der Verfasser das Einbürgern solcher Auffassung auf den Jansenismus und Quietismus zurück, welche, wenn sie von den ewigen, unabänderlichen Ratschlüssen der göttlichen Vorsehung reden, es viel zu viel unberücksichtigt lassen, daß diese göttlichen Ratschlüsse nicht unabhängig von der vorausgesehenen Betätigung des freien menschlichen Willens gefaßt sind, und daß sie trotz der gottgewollten und gottgegebenen Gnadenanregungen weder überhaupt eine

Nötigung herbeiführen noch auch da eine Pflicht auflegen, wo es sich nicht um die Erfüllung göttlicher Gebote handelt. Es ist daher mit Freuden zu begrüßen, daß laut Acta Apost. Sedis vom 15. Juli 1912 unter Anerkennung der ersten Ausgabe des zur Besprechung stehenden Werkes eine päpstlich approbierte Entscheidung dahin erflossen ist, daß 1. keiner ein Recht auf die heiligen Weihen habe vor der freien Erwählung seitens des zuständigen Bischofs; 2. daß dieser nicht auf einen inneren Drang des Kandidaten zum Priestertum als auf das gewöhnliche Zeichen wahren Berufs zu achten habe; sondern daß 3. seitens des Kandidaten, um rite vom Bischof zur heiligen Weihe angenommen werden zu können, die rechte Absicht und die erprobte Tauglichkeit erforderlich sei, Tauglichkeit sowohl nach der Seite wissenschaftlicher Ausbildung hin wie auch nach der eines tugendhaften Lebenswandels.

Damit braucht nun nicht jeder Satz und jeder Gedankengang des vorliegenden Werkes als richtig und unbestreitbar anerkannt zu werden; allein der Grundton desselben bringt doch nur die wahre kirchliche Lehre über Priesterberuf zum Ausdruck. Vielmehr dürfen wir sagen, die oben wiedergegebenen kirchlich anerkannten Sätze beherrschen die Ausführungen des ganzen Werkes. Der erste Teil, L'appel divin au sacerdoce, welcher der Feststellung der These gewidmet ist: „Der Beruf besteht in der Annahme oder Erwählung zum Priestertum seitens der kirchlichen Autorität, nicht in einem inneren Drange" ist durchgehends doktrinell und hat für manche Leser infolge der Wiederholungen und verschiedener Wendungen derselben Sache etwas Ermüdendes; er hätte gedrängter und kürzer gefaßt werden können. Die beiden andern Teile, betitelt Les ministres de l'appel divin (II. Teil), und Les candidats à l'appel divin (III. Teil), sind hervorragend praktischer Natur und recht anregend geschrieben. Sie zeichnen mit großem Geschick und mit Wärme, von wem und wie junge Leute für das Priestertum gewonnen und vorgebildet werden könnten und sollten; und dann, wie die Kandidaten selbst sich vorzubereiten und zu bilden haben, damit dereinst der göttliche Ruf zum Priestertum durch den Mund des Bischofs rite an sie ergehe.

Gerade das, was der Verfasser in diesen Kapiteln ausführt, wo er auf das Mindestmaß der erforderlichen „rechten Absicht" zu sprechen kommt, welche den Kandidaten wenigstens in seinem letzten Stadium beseelen müsse, zeigt deutlich, wie hoch ihm das Priestertum steht, und wie sehr er dasselbe Ungeeigneten verschlossen wissen will. Als ausgeschlossen gilt ihm der, dessen Absicht nur auf eine materiell gesicherte oder geachtete Lebensstellung geht; oder der das Priestertum will, weil ihm eine andere Stellung schwer zu erreichen ist. Selbst den möchte der Verfasser ausschließen, dessen Hauptmotiv die größere Sicherheit des eigenen Seelenheils ist, denn das Priestertum müsse gewollt sein, so wie Christus es eingesetzt habe, als Amt für andere zum Dienste Gottes und zur Entsündigung und Heiligung des Nächsten; die Absicht größerer eigener Sicherheit dürfe sich allerdings der ersteren nebenordnen. Ob in diesem Punkte die Auffassung eine allseitig richtige sei, dürfte bezweifelt werden. Die Unterscheidung des objektiven und des subjektiven Zweckes und deren gegenseitige Beziehung scheint nicht hinlänglich gewürdigt zu sein. Aber dies alles zeigt, daß die Forderungen

des Verfassers keinem Tiefstand des Priestertums Vorschub leisten. Und wenn dann in den folgenden Partien gar das Vollmaß eines priesterlichen Ideals geschildert wird, vor dem der Priesterkandidat wenigstens die Augen nicht verschließen solle, dann spannt der Verfasser die „rechte Absicht" so hoch, daß auch der vollendetste Heilige ihr nur nahe kommt.

Die im zweiten und dritten Teile des Werkes enthaltenen Ausführungen bringen dann auch größere Klarheit darüber, in welchem Sinne und in welcher Tragweite nach den Thesen des Verfassers und der von Rom erlassenen Entscheidung ein gottentstammender innerer Drang zum Priestertum als erforderliches oder entscheidendes Berufszeichen abzulehnen oder zuzulassen ist.

Als entscheidendes Zeichen kann ein solcher Drang oder irgendwelche auch hinlänglich sich als göttlich bekundende Anregung nicht gelten, schon aus dem Grunde, weil Gott zu etwas Gutem anregen kann, dessen Ausführung er nicht will, obgleich der Willensentschluß zu demselben seinem Willen und Wohlgefallen gemäß ist. Als nebst anderm erforderliches Zeichen ist ein solch innerer Drang auch abzulehnen, wenn unter demselben eine gefühlvolle Hinneigung zum Priestertum verstanden werden soll; nicht aber abzulehnen, sondern zu fordern ist die Hinneigung des Willens, und zwar eine übernatürliche, von Gott und Gottes Gnadenbeistand herrührende Hinneigung des Willens oder entschiedene Willensentschließung. Ohne diese gibt's ja nicht die „rechte Absicht", welche nicht nur notwendig ist, sondern auch notwendig erforscht werden muß, soweit das im äußeren Forum möglich ist, um rite zum Empfang der heiligen Weihe zu berufen. Diese übernatürliche Erleuchtung des Verstandes und Anregung des Willens zieht sich in der Regel wie ein goldener Faden durch eine lange Lebensperiode des Kandidaten; sie wird genährt und verstärkt durch Gebet und treue Mitwirkung mit den vielleicht im Beginn nur erst leisen Anklängen der Gnade; sie ebnet die etwa sich erhebenden Schwierigkeiten und gibt frohe Zuversicht und Mut zur Ausdauer in den Kämpfen, die auch der Priester noch zu bestehen hat in der würdigen Führung des ein für allemal übernommenen Amtes.

Der Verfasser hatte bei Abfassung seines Werkes ohne Zweifel Zustände vor Augen, wie sie in Frankreich infolge der Befeindung der Kirche eingetreten sind, unter welchen der Priestermangel sich fühlbar macht und die spontane Meldung tauglicher Jünglinge zur Vorbereitung auf den Priesterstand abnimmt. Da besonders bedarf es der Initiation von außen, um junge Kräfte, die tauglich scheinen oder gegründete Hoffnung bieten, sich tauglich zu machen, schon früh heranzuziehen und dem Priesterberuf entgegenzuführen. Allein was er sagt, hat allgemeine Bedeutung und verdient allgemeine Beachtung. **Aug. Lehmkuhl** S. J.

Brüderlein und Schwesterlein. Ein Wiener Roman. Von **E. von Handel-Mazzetti.** Erstes bis sechstes Tausend. kl. 8° (322) Kempten 1913, Kösel. *M* 4.—

„Brüderlein und Schwesterlein — haben die Leute im Haus gesagt, immer waren die Kinder beisammen" (S. 115). Hat wohl irgend jemand unter diesen

Hausleuten gemeint, die Benennung „Brüderlein und Schwesterlein" drücke nun gerade das aus, was im Leben beider Kinder das Wichtigste sei? Und doch war die Namengebung treffend, weil sie eine zwar nebensächliche, aber auffallende Eigentümlichkeit festhielt. Genau so ist es in der Kunst. Die Ästhetik hat bekanntlich längst mit guten Gründen und zahlreichen Beispielen dargetan, daß der Titelheld eines Werkes durchaus nicht sein Hauptheld zu sein braucht. Man hätte also gegen den neuen Roman der Baronin Handel-Mazzetti nicht den Vorwurf erheben sollen, das „Brüderlein" sei neben dem „Schwesterlein" von gar zu geringer Bedeutung.

Die Verfasserin hat das Werk nach ihrer eigenen Schlußbemerkung „1898 konzipiert, 1901—1902 weitergeführt und in jüngster Zeit abgeschlossen". Vielleicht sind außer der Verschiedenheit des Stoffes von dem der geschichtlichen Romane, die in jenen Jahren entstanden, auch innere Schwierigkeiten des Aufbaues der Grund gewesen, weshalb die Dichterin die Fortsetzung des kleinen „Wiener Romans" immer wieder hinausgeschoben und endlich den Abschluß fast gewaltsam erzwungen hat.

Mit allem Liebreiz blonder Jugend, rein wie ein Engel und trotz mancher frommen Schwärmerei in den höchsten Fragen des Lebens klar und fest, kehrt Rita Kürschner aus dem Kloster, wo sie ihre Erziehung genossen hat, nach Wien in das Haus ihrer reichen Eltern zurück. Frieder, der Sohn des Hausbesorgers, ist unterdessen „ein bildsauberer Kerl" geworden, religiös ziemlich gleichgültig, voll Haß gegen die Reichen und ganz von dem leidenschaftlichen Gedanken erfüllt, alles daran zu setzen, daß die Gespielin seiner Kindheit nie einem andern gehöre als ihm. Die eitle und plumpe Frau Kürschner betrachtet es als ihre wichtigste Aufgabe, für ihr einziges Töchterchen die Hand des adeligen Ministerialbeamten von Lorenzen zu ergattern. Rita aber hat ihr Herz dem Heiland geschenkt und will überhaupt nicht heiraten, am wenigsten einen widerlich glatten Streber und Lebemann wie Lorenzen. Bestärkt wird sie in ihrer Weigerung durch ihren Großvater, einen Brünner Fabrikbesitzer, der nach Wien gekommen ist, um für die Erhebung in den Ritterstand zu danken. Dieser geistesschwache Wüstling läßt sich durch die Unschuld und die liebevolle Aufmerksamkeit seiner Enkelin derart rühren, daß er sie zu seiner alleinigen Erbin macht. Noch vor der Heimreise wird er in einem Freudenhaus vom Schlag getroffen und stirbt, nachdem er durch Ritas Aufopferung die Tröstungen der Religion erhalten hat. Sein ältester Sohn beantragt die Nichtigkeitserklärung des Testamentes, weil der schwachsinnige Greis keine rechtskräftige Verfügung mehr habe treffen können. Sollen also die Millionen dem Kürschnerschen Ehepaar nicht davonschwimmen, so muß durch unparteiische Zeugen bewiesen werden, daß der Verstorbene gerade in den Tagen, wo er sein früheres Testament zu Gunsten Ritas änderte, vollkommen geistesfrisch gewesen sei. Nach verschiedenen erfolglosen Versuchen wendet sich Ritas Vater auf Drängen seiner Frau an Lorenzen. Der erblickt in einer schleunigen Heirat mit der reichen Erbin die einzige Rettung aus einer für seine Ehre wie für sein Fortkommen gleich verhängnisvollen Lage, die er sich durch seine Laster selber geschaffen hat. Unter der Bedingung, daß sofort heimlich die

Verlobung geschlossen werde, will er eidlich bezeugen, daß der Großvater während seines Aufenthaltes in Wien durchaus zurechnungsfähig gewesen sei. Da Lorenzen zudem aus der Halbwelt eine schmutzige Geschichte kennt, die Herrn Kürschner ins Gefängnis bringen könnte, so gibt dieser seinen bisherigen Widerstand gegen die Heirat notgedrungen auf. Die ihrem Gatten an Gemeinheit weit überlegene Mutter jammert dem schon ohnehin entsetzlich gequälten Kinde vor, es bringe die ganze Familie in Schande und treibe seine Mutter zum Selbstmord, wenn es Lorenzen nicht sofort das Jawort gebe. Mit gebrochenem Herzen gehorcht Rita. Der wahnsinnig eifersüchtige Sohn des Hausbesorgers erschießt sich. Als aber nun Lorenzen, seines Besitzes sicher und durch Ritas Kälte gereizt, seinem Spott gegen das Heilige allzu freien Lauf läßt und in sinnlicher Begierde seine Braut an sich ziehen will, da wirft ihm die Reine seinen Ring hin und flieht unter das halblebensgroße Kruzifix, das ihr Zimmer schmückt. Nie und nimmer folgt sie einem Manne, der den Heiland lästert! Hilfesuchend umklammert sie das Kreuz, und so ungestüm zerren ihre Hände an den heiligen Füßen, daß plötzlich die schwere Masse von der Mauer losreißt und mit voller Wucht auf die in verzweifeltem Flehen rückwärts gebogene Stirn des Mädchens herabsaust. Rita stürzt zu Boden und stirbt nach wenigen Stunden.

Es wäre ja wohl eine höhere künstlerische Aufgabe gewesen, Ritas Charakter sich so entwickeln zu lassen, daß allein ihre innere Kraft die Entscheidung herbeigeführt hätte. Die Dichterin hat diesen Weg nicht gehen wollen. Der von ihr gewählte Schluß ist nicht unnatürlich. Ritas innige, noch ganz kindliche Frömmigkeit macht es vollkommen begreiflich, daß sie ein Kruzifix liebgewinnt, an dem die Andacht mehr Teil hat als die Kunst. Weil ihrem unberührten Herzen der Heiland alles ist, flieht sie ganz von selbst immer wieder zu diesem Kreuz (S. 245 268 280 297). Wo sonst hätte sie also auch in ihrer höchsten Not Rettung suchen sollen? „Sie hing sich an die gebenedeiten Füße des Herrn" (S. 301): daß sich dadurch der Nagel aus der Wand löste, ist doch wirklich nichts Unerhörtes. Die Dichterin hat das übrigens nicht aus einer literarischen Anleihe, sondern aus einem Vorkommnis ihres eigenen Lebens. Künstlerisch genommen, ist Ritas tragischer Tod zugleich die schrecklichste Strafe für die gewissenlosen Eltern und eine herrliche Versinnbildung der göttlichen Vorsehung. Wo jede andere Hilfe versagt, da rettet der Heiland selber die bedrohte Seele in sein ewiges Reich, das ihre jungen Wünsche glühend suchen. Auch das gewaltsame Ende Frieders ist in seinem Charakter ausreichend begründet und durch eine lange Reihe von Andeutungen (S. 51 93 94 112 129 285) gut vorbereitet. Dagegen wäre an einer entscheidenden Stelle das Getriebe der Handlung ins Stocken geraten, wenn nicht der Zufall den toten Punkt überwunden hätte. Ohne die Millionenerbschaft wäre die Verlobung mit Lorenzen, also auch die Katastrophe, am Widerstand von Ritas Vater gescheitert. Nun ist es aber rein zufällig, daß der Großvater gerade um diese Zeit nach Wien kommt und stirbt. Und ebenso zufällig ist es, daß von den zwei bei der Abfassung des Testamentes anwesenden Herren der eine plötzlich tot aufgefunden wird und der andere verschwunden ist, wodurch dann Lorenzen als unentbehrlicher Zeuge Herr der Lage wird.

Der Reichtum des Buches liegt vor allem in den Charakteren und in der Stimmung. Der schöne Minister und sein ironischer Ablatus, geldschwere Kaufleute mit protzigen Frauen, Lebemenschen von den verschiedensten Altersstufen und Gemeinheitsgraden, der gutmütige Hofrat und der „auf den Lehrer studierende" Frieder, die barmherzige Schwester und der Blaustrumpf, Journalisten mit und ohne Revolver — alle haben sie scharfe Züge und alle sprechen sie ihre besondere Sprache. Die schmutzigsten Tiefen des Lebens werden mit jener künstlerisch und sittlich gebotenen Vorsicht enthüllt, die am Niedrigen und Schlechten rasch vorüberschreitet und den Blick immer wieder zur Höhe lenkt. Trotzdem sind die minderwertigen Charaktere so stark in der Mehrheit, daß man erfreut aufatmet, als am Sterbebett der Heldin Schwester Natalia und der edle, geistesmächtige Chirurg erscheinen. Ohne sie hätte sich das unbeschreiblich Zarte dieses Todes in keiner Seele spiegeln können. Rita ist wieder eine Verkörperung des starken, zuweilen überstarken Gefühls, das in allen Werken der Dichterin pulst. Man lese beispielsweise nur die Seiten 87 129 164 179 317.

Wunderbar schön ist die kleine Herzenswelt frommer Mädchenträume gemalt: Das Kloster Marienfried mit der lieben Révérende Mère im blauen Zimmer, mit der lilienbekränzten Himmelskönigin auf dem weihrauchumwölkten Altar, mit der hl. Theresia inmitten der Blumen des lauschigen Gartens. Die Heilige hält ein Buch mit der Inschrift: Amor pro amore. „Ein Marienkind legt ihr ein Brieflein zu Füßen: Très-sainte Mère Thérèse, dois-je aller au couvent, ou est-ce que j'ose me marier? — Es wird dunkel . . . im großen Schlafsaal, in den von allen Seiten der Garten schaut, huschen die Kinder unter die Decken. Der hl. Joseph im Gemälde führt das Jesulein in Lilien spazieren. Schwester Maria geht leise durch den Saal und segnet die kleinen Schläferinnen mit Weihwasser und gießt Öl in die Nachtlampe nach. Und durch die angelehnte Tür sieht man Soror Cölestine, die schöne, liebe, so fromm und ernst in ihrem Buche lesen: Marienfried, o Marienfried!" Aber ebenso groß zeigt sich die Kunst der Dichterin in den Szenen, die das Totenbett des Großvaters umgeben, wo in das schmerzumdüsterte Paradies der Kindesseele Verwesungsgeruch und Kerzenqualm und der heiße Odem törichter Liebe wehen, und wo Gottes Barmherzigkeit unsagbare Sünden tilgt. Und wiederum nicht weniger Kunst, wohl aber, wie es sich gebührt, viel weniger Herz verraten die Schilderungen öder Empfänge oder eines eitelkeitgeschwellten Liederabends oder gar des frevelhaft leichtsinnigen Treibens in einem Wiener Varieté.

Die Literaturgeschichte wird „Brüderlein und Schwesterlein" wohl nicht zu den besten Werken der Baronin Handel-Mazzetti rechnen. Dafür ist der Aufbau zu lose gefügt und sind die Farben oft zu grell aufgesetzt. Aber der Roman ist nicht nur ein wichtiges Zeugnis für den Umfang ihrer Darstellungskraft, er ist auch der künstlerischen Höhe, auf der die Dichterin heute, 15 Jahre nach dem Beginn von „Brüderlein und Schwesterlein", im Glanz des Ruhmes steht, alles in allem nicht unwürdig.

Jakob Overmans S. J.

Bücherschau.

Hierarchia Catholica Medii aevi. I. vol.: Sive Summorum Pontificum, S. R. E. Cardinalium, Ecclesiarum Antistitum Series ab anno 1198 usque ad annum 1431 perducta. E documentis tabularii praesertim Vaticani collecta, digesta, edita. Per Conradum Eubel O. Min. Conv. Editio altera. Folio. (VIII u. 560) Monasterii 1913, sumptibus librariae Regensbergianae. *M* 30.—

Die Freude über das Hervortreten eines gelehrten Werkes wird nicht oft so allgemein und aufrichtig sein und so unverhohlen zum Ausdruck kommen, wie dies geschah, als P. Eubel 1898 mit dem nun bereits in neuer Auflage vorliegenden I. Band seiner Hierarchia Catholica die Stelle des alten Gams einzunehmen sich anschickte. Wohl sind gewiß die Dienste nicht zu unterschätzen, die P. Pius Gams durch seine mit Riesenarbeit zusammengebrachte Series episcoporum den Historikern Jahrzehnte hindurch geleistet hat, und wer an das bequeme Nachschlagewerk einmal gewöhnt war, wird auch jetzt, da Besseres vorliegt, in der Eile gern noch danach greifen. Aber man war sich doch längst darüber einig, daß dieses unschätzbare Hilfsmittel für die wissenschaftliche Arbeit, so wie es Gams in den damaligen ungünstigen Verhältnissen mühsam zustande gebracht hatte, reich an Lücken sei und vielleicht noch reicher an Fehlern oder Ungenauigkeiten. P. Eubel brauchte, um Besseres an die Stelle zu setzen, nicht erst aus ungezählten Druckwerken Namen und Daten zusammenzutragen, ihm standen die päpstlichen Archive und Registerbände offen, er konnte zum großen Teile arbeiten mit dem ursprünglichen und authentischen Quellenmaterial. Es wurde denn auch allgemein anerkannt, daß seine Hierarchia Gams gegenüber einen ungeheuern Fortschritt bedeute, und daß er mit einer Sorgfalt und Sachkenntnis gearbeitet hat, wie sie seinem Ruf als Historiker entsprechen. Trotzdem wäre es Torheit, bei einem Werke solcher Art, auch die vorzüglichste Arbeitskraft und Kompetenz vorausgesetzt, auf den ersten Wurf Fehler- und Lückenloses zu erwarten. Es begreift sich, daß bald schon Nachträge und Berichtigungen sich darboten, die zum Teil im II. und III. Band des Werkes angefügt werden konnten. Alles dieses und noch viel mehr, was inzwischen die vereinten Forschungen mehrerer Gelehrten noch zutage gefördert haben, konnte nun in dieser zweiten Auflage des I. Bandes an den richtigen Stellen eingearbeitet werden, und bei genauer Vergleichung erkennt man auch in dieser Neuauflage wieder einen großen Fortschritt. Sie ist sehr sorgfältig gearbeitet und weist in der Sache wie in der Anordnung vielfältige Verbesserungen auf. Insbesondere sei noch hervorgehoben der neu hinzugekommene Appendix III mit dem nach Ländern und Kirchenprovinzen geordneten Verzeichnis der von 1200 bis 1431 nachweisbaren Weihbischöfe. Außerdem bringt dieser Band viele Nachträge zu Band II und III. Im Dienste der Sache werden dem gelehrten und verdienten Verfasser ein paar Bemerkungen nicht unwillkommen sein. Es ist wohl nur Druckversehen, wenn auch in dieser zweiten Auflage (S. 255) Freising als Suffraganbistum von Regensburg bezeichnet wird, während das Provinciale im Anhang (S. 543) richtig Salzburg angibt. Unter Columben (S. 198) ist schwerlich Colombo auf Ceylon zu verstehen, sondern Quilon (Kulam) an der Malabarküste, das den Namen Columbun trug. Von Bischof Jakob von Avlona O. Carm. ist noch die venezianische Grabschrift bekannt, der zufolge er als Weihbischof von Venedig 30. Oktober 1345 verstorben ist. Über den Bischof von Messina Johann Colonna O. Pr. gibt P. Paulus v. Loë die näheren Daten in Analecta Bollandiana XIX 260, der Bischof resignierte 1264. In der Geschichte der Kreuzfahrt des hl. Ludwig wird 1248 Hugo von Pisa genannt, der, zum Erzbischof von Nicosia erhoben, mit dieser Würde bekleidet

18. April 1250 in Ägypten gestorben ist (Bibliothèque de l'École des Chartes 1899, 630), derselbe fehlt aber unter Nicosia auch in dieser zweiten Auflage (S. 365). Tenedos, das längere Zeit unter lateinischer Herrschaft stand und für das, wenigstens unter Urban V., ein Bischof providiert worden zu sein scheint, findet sich auch in dieser zweiten Auflage als Bischofssitz nicht verzeichnet. Die Liste der nicht verifizierbaren Bistumsnamen (S. 545) ist in dieser zweiten Auflage erfreulicherweise von 34 auf 31 zurückgegangen; es möchte scheinen, daß auch die jetzt vorliegende noch um einiges gekürzt werden könnte. So würde z. B. der unverifizierbare Episcopus Zamburiensis vortrefflich eine Lücke (S. 433) ausfüllen, wenn man ihn als Santorinensis wiedererkennen wollte. Mothen weist fast zwingend auf das unmittelbar folgende Methone hin, das auch als Mothon und Modon vorkommt; Cathosien läßt an Cathanesia (Caithneß oder Cathneß) in Schottland denken, das alter Bischofssitz war; Lodoricen scheint sich wiederzufinden in Leodoricum am Pindus. Es ist jedoch durchaus gerechtfertigt, daß der gelehrte Verfasser für sein Werk solchen Konjekturen keinen Raum gegeben hat, wie sie bei den meisten dieser Bistumsbenennungen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit sich darbieten. Spezialuntersuchungen andrer könnten da zu Hilfe kommen.

Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. In Verbindung mit Domvikar P. Weber, Prof. Dr N. Hilling, P. A. Huonder S. J., Dr iur. N. Brüning, Generalsekretär J. Weydmann und Domdekan Prof. Dr J. Selbst herausgegeben von H. A. Krose S. J. IV. Band: 1912—1913. gr. 8° (XVI u. 496) Freiburg 1913, Herder. Geb. *M* 6.—

Die ersten drei Bände des „Kirchlichen Handbuches" wurden in dieser Zeitschrift (LXXVI 106, LXXVII 571, LXXXI 450) eingehend besprochen und warm empfohlen. Wie beim dritten Bande, so hat auch beim vierten Domvikar Weber berichtet über die kirchliche Behördenorganisation in der Gesamtkirche und innerhalb der katholischen Kirche Deutschlands im besondern, sowie über die derzeitigen Inhaber der höheren kirchlichen Ämter und der theologischen Lehrstühle; Universitätsprofessor Dr Hilling über kirchenrechtliche Gesetzgebung und Rechtsprechung; Domdekan Professor Dr Selbst über die kirchliche Lage und das kirchliche Leben in den Jahren 1911 und 1912; P. H. A. Krose S. J. über die kirchliche Statistik Deutschlands; Dr R. Brüning über die konfessionelle Seite des Unterrichtswesens; Generalsekretär Weydmann über die caritativ-soziale Tätigkeit der deutschen Katholiken und das katholische Vereinswesen; P. A. Huonder S. J. über die katholische Heidenmission. Die Stoffverteilung ist somit im wesentlichen dieselbe geblieben wie bei den vorhergehenden Bänden. Gleichwohl stellt der IV. Band eine völlige Neubearbeitung des gesamten Materials dar. Selbst bei den Personalangaben der ersten und achten Abteilung sind so zahlreiche Veränderungen eingetreten, daß die Angaben des III. Bandes dem gegenwärtigen Stande in sehr vielen Fällen nicht mehr entsprechen. Bedeutend erweitert und umgestaltet wurden besonders die Abteilungen über das Unterrichtswesen, die caritativ-soziale Tätigkeit und die kirchliche Statistik Deutschlands. Aus letzterer Abteilung heben wir hervor die sehr eingehenden Ausführungen über die Ergebnisse der Konfessionszählung vom 1. Dezember 1910 im Deutschen Reich, den Bundesstaaten und den größeren Verwaltungsbezirken; die neuen Angaben über die Verbreitung der Mischehen und über die Konfession der Kinder aus gemischten Ehen; die Abhandlungen über Großstadtseelsorge, Geburtenrückgang und Statistik der kirchlichen Handlungen. In der Abteilung über das Unterrichtswesen sind sehr sorgfältige, bis ins einzelne gehende Untersuchungen über die Konfession der Schüler, der Lehrkräfte und der Schulaufsichtsbeamten angestellt, die für Erörterungen über die Paritätsfrage wertvolles Material liefern. Die Abteilung über die caritative und soziale Tätigkeit der deutschen Katholiken ist erweitert durch Übersichten über die deutschen Missionsgesellschaften und Missionsanstalten, über

die Seelsorge der Deutschen im Ausland, über die lokalen Caritasverbände, über das katholische Pflegepersonal und die katholischen Jugendvereinigungen. So stellt der vierte Band einen weiteren Schritt vorwärts in der Ausgestaltung und Vervollkommnung des „Kirchlichen Handbuches" dar. Es bleibt nur zu wünschen, daß auch der Absatz sich so erweitere, daß der Verlag von dem zweijährigen Erscheinungstermin bald zur einjährigen Veröffentlichung übergehen kann.

Die Glaubenspflicht des Katholiken. Von Joseph Kleutgen S. J. Sonderabdruck aus der Theologie der Vorzeit. Neu herausgegeben und durch eine systematische Übersicht über die Lehrkundgebungen der Kirche vermehrt. Von Dr Alfred Molitor. 8° (VI u. 220) Paderborn 1912, Schöningh. *M* 2.40

Für den Katholiken ist das kirchliche Lehramt die nächste Norm seines Glaubens. Welche Pflichten er ihm gegenüber hat, ist daher für ihn eine sehr wichtige Frage. Eine gute Beantwortung derselben bietet Kleutgen in seiner Theologie der Vorzeit. Da aber dieses Werk nicht eben vielen zugänglich ist, so war es ein glücklicher Gedanke von Molitor, die betreffenden Abschnitte gesondert herauszugeben und hie und da auch durch Anmerkungen zu ergänzen. Der Wert dieses Sonderabdruckes wird dadurch noch besonders erhöht, daß der Herausgeber aus dem bekannten Enchiridion Denzingers den von P. Bannwart in der zehnten Auflage hinzugefügten Index systematicus lateinisch und in deutscher Übersetzung mit abgedruckt hat. An der Hand dieses Verzeichnisses kann sich jeder eine Vorstellung machen von der Tätigkeit und Ausdehnung des kirchlichen Lehramtes, anderseits aber auch die Bedeutung der Frage ermessen, wie weit sich die Pflicht des Katholiken gegen das kirchliche Lehramt erstreckt. Denn längst nicht alle dort aufgeführten kirchlichen Entscheidungen sind feierliche Glaubensentscheidungen, und doch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß es nach der Meinung der Kirche dem Katholiken nicht freisteht, welche Stellung er ihnen gegenüber einnehmen will.

Ius Decretalium ad usum praelectionum in scholis textus canonici. Tom. VI: Ius poenale Ecclesiae Catholicae. Auctore Fr. Xav. Wernz S. J. gr. 8° (XIII u. 478) Prati 1913, Giachetti.

Auf die vier früher erschienenen Bände des groß angelegten Werkes wurde seit 1898 in dieser Zeitschrift mehrfach hingewiesen (vgl. zuletzt LXIX 315 f). Obgleich der erste Band bereits die dritte Auflage erlebt hat, mußten die zahlreichen Freunde dieses wichtigen Werkes seit Jahren vergeblich auf den fünften und sechsten Band warten. Schon vor 20 Jahren wurden diese beiden Bände in Rom für den Privatgebrauch der gregorianischen Universität lithographiert und seither in mehreren Auflagen von den Studierenden benutzt. Jetzt hat der Verfasser seinen Nachfolger in der Professur des Kirchenrechts, P. Vidal, mit der Drucklegung des Manuskripts beauftragt. Aus rein praktischen Gründen wurde zunächst der sechste Band gedruckt, doch soll der fünfte bald folgen. Der fünfte Band wird den kirchlichen Zivil- und Strafprozeß enthalten, während der vorliegende sechste Band das kirchliche Strafrecht behandelt. Der Inhalt gliedert sich in die auch im weltlichen Recht beliebte Dreiteilung: vom Strafvergehen und seinem Tatbestand im allgemeinen, von den Strafmitteln, von der Anwendung der Strafgesetze auf die verschiedenen Arten der Vergehen. Besonders wertvoll ist der erste Teil, in welchem die strafrechtlichen Grundbegriffe mit logischer Schärfe entwickelt und begründet werden. Die neuere Literatur hat der Herausgeber neben den älteren bewährten Autoren nicht vernachlässigt. Daß die fast überreiche Literatur über Strafrechtstheorien, die in Deutschland anläßlich der bevorstehenden Strafgesetzbuchreform erschienen ist, nur zum geringen Teil benutzt wurde, wird man verstehen, da es sich nicht um eine Monographie handelt, sondern um einen Teil eines Lehrbuches, der sich innerhalb der Grenzen der übrigen Bände halten mußte. Wenn auch in der Darstellung das Hauptgewicht auf solide Erklärung der Prinzipien und deren

praktische Anwendung gelegt wird, so ist doch auch die historische Entwicklung der verschiedenen Rechtsinstitutionen nicht unberücksichtigt geblieben. Selbst ein Hinschius sah sich einmal gezwungen, anzuerkennen, daß das kanonische Recht eine bedeutende kulturhistorische Mission dem weltlichen Recht gegenüber erfüllt habe. Das zeigt auch der vorliegende Band; eine Reihe der brennendsten modernen Strafrechtsprobleme hat im kanonischen Recht seit langem eine fast vollständige Lösung gefunden: weitestgehende Individualisierung der Strafen, Berücksichtigung aller strafmildernden Umstände, bedingte Verurteilung, Strafaufschub, Vermeidung von bedauerlichen Härten, die im weltlichen Gerichtsverfahren immer wieder vorkommen, da der Richter hier nur das starre Gesetz anzuwenden hat usw. Auch die ruhigen und objektiven Ausführungen über die Inquisition bieten eine sichere Widerlegung vieler Anklagen, die oft in übertriebener und ungerechter Weise gegen diese Einrichtung erhoben werden. Da der Herausgeber an der Kodifizierung des kanonischen Rechts mitarbeitet, so war es ihm möglich, — natürlich ohne Verletzung der Schweigepflicht — einzelne Fragen, welche im neuen Recht hinfällig werden, ganz kurz zu fassen und bei einigen bisher strittigen Punkten leise anzudeuten, nach welcher Richtung hin wahrscheinlich die Entscheidung fallen werde; daher wird dieser Band auch nach der Veröffentlichung der neuen Kodifikation, die sich immerhin noch um mehrere Jahre verzögern kann, seinen Wert behalten. Dem Herausgeber wäre vielleicht zu empfehlen, bei einer Neuauflage einige Anmerkungen, welche wichtigere Fragen enthalten, in den Text zu verarbeiten. Alles in allem stellt sich der sechste Band den vorausgegangenen ebenbürtig an die Seite.

Wahre Gottsucher. Worte und Winke der Heiligen. Zum Beuroner Jubiläum ausgewählt von P. Hildebrand Bihlmeyer O. S. B. 12° (VIII u. 94) Freiburg 1913, Herder. Geb. in Pappe *M* 1.30, in Leinwand *M* 1.70

Die sich heutzutage Gottsucher nennen, sind oft vielmehr Gottflüchtige. Sie suchen nicht Gott, sondern etwas, was ihnen die Stelle Gottes vertreten soll; denn sie sind entschlossen, Gott und seiner Offenbarung fernzubleiben. P. Bihlmeyers, des bewährten Hagiologen, anziehendes Büchlein stellt dagegen wahre Gottsucher vor, gegen fünfzig an der Zahl, Heilige der Kirche, aus deren Geschichte und Legende es packende Worte und Beispiele mitteilt. „Ich bin auf der Suche nach meinem Gott", sagt der syrische Einsiedler Macedonius zu einem jagdfrohen Kriegsmann, „ich lasse nicht ab von dieser edeln Jagd, bis ich ihn endlich schaue." Diesen Gottsuchern ist es mit ihrem Gottsuchen heiliger Ernst. Sie gehen den Weg, den sie als den besten erkennen; sie fragen nicht, ob er steil oder eben, rosenumhagt oder kreuzbestanden sei. Sie folgen kindlichen Sinnes der Kirche, die Gott ihnen zur Mutter gab; sie klagen nicht über Persönlichkeitsbedrückung durch den Glauben, nicht über Magie der Sakramente, nicht über Äußerlichkeit der Sonntagsmesse. Es ist ihnen nicht zu unheilig, an den verheißenen Himmel, aber auch nicht, an das wie ein Blitz erscheinende Gericht oder gar an die Hölle zu denken. Wegen ihrer Aufrichtigkeit sind diese Gottsucher denn auch Gottfinder. Durch ihre klare Entschiedenheit reißen sie das Himmelreich mit Gewalt an sich. Es ist gerade diese herrliche Ganzheit der Heiligen, die das Büchlein wirkungsvoll vor die Seele führt. P. Bihlmeyer erzählt kurz und knapp; er sagt wohl auch zu Anfang und am Schluß der kleinen Abschnittchen, warum er sie erzählt, aber nicht mit vielen Worten, sondern überläßt den Leser seinen eigenen Gedanken und seiner heilsamen Beschämung. Ausstattung und Buchschmuck im Sinne der Beuroner Kunst erhöhen noch die Stimmungskraft der Darstellungsweise. So ist ein Betrachtungsbüchlein geschaffen, das auch den stillen Augenblicken derer dienen kann, die der eigentlichen Kunst des Betrachtens fernstehen. „Wie viele dürstende Seelen gibt es draußen in der weiten Welt! . . . Ach, daß sie doch zurückkehrten zur Kindesdemut des Glaubens! Ach, daß sie ihr Ohr verschlössen dem verwirrenden Gerede alter und neuer Weltweiser!" (S. 9.)

Fester im Glauben! Eine Rückkehr vom Monismus zum Christentum. Von Dr Heinrich Pudor. 12° (90) Leipzig (o. J.), Koch. *M* 1.—

Die Broschüre ist ganz auf Protestanten zugeschnitten. Der Verfasser, vom Monismus zu seinem ererbten Bekenntnis zurückgekehrt, beklagt lebhaft dessen Selbstzersetzung, der auch die zuständigen Kirchenbehörden kein durchgreifendes Heilmittel entgegenzustellen vermögen. Religionsphilosophisch scheint Pudor, wie fast der ganze Protestantismus, auf dem Standpunkt Kants zu stehen: Wissen können wir im Religiösen nichts, wir müssen es eben glauben. Bemerkenswert ist aber sein Geständnis: „Was mich betrifft, so bin ich oft genug in meinem Leben, namentlich seit dem Jahre 1900, als ich dem naturwissenschaftlichen Gedanken in seinen Konsequenzen nachging, in völliger Verzweiflung geendet. Natürlich kann man sich aus solcher Verzweiflung erretten, indem man ‚unter Menschen geht' und in einem Wirtshaus ein Butterbrot mit Schinken und ein Glas Bier bestellt — aber zugleich erkennt man dann, daß die meisten Menschen dumpf und stumpf wie Hunde ihr Leben dahinbringen, solang sie nicht, von Gott erweckt, zur Religion geführt werden" (S. 14).

Summa Philosophiae Christianae. Auctore Joseph Donat S. J. 8° Oeniponte, Rauch.

I. **Logica.** (VIII u. 150) 1910. *K* 1.60 — II. **Critica.** (VIII u. 180) 1911 *K* 1.90 — III. **Ontologia.** (VIII u. 182) 1910. *K* 1.90 — IV. **Cosmologia.** (VIII u. 306) 1913. *K* 4.— V. **Psychologia.** (VIII u. 288) 1910. *K* 3.—

Es ist zwar ein etwas abgebrauchtes Lob für einen neuen Leitfaden der Philosophie, daß er bei allem treuen Festhalten am bewährten Alten doch in glücklicher Weise das gute Neue heranziehe und mit dem Alten zu einem Geistesbau verbinde. Aber wenn man Donats Summa durchsieht, kann man nicht hindern, daß einem jenes Lob wieder in den Sinn und die Feder kommt. Daß Donat scholastische Philosophie vortragen will, besagt schon der Titel: „Christliche Philosophie"; denn die beste Gestaltung der christlichen Philosophie ist ohne Zweifel die scholastische. Von „christlicher Philosophie" sprechen wir, nicht als ob wir Philosophie mit Theologie verwechselten, sondern weil, nachdem einmal die Offenbarung gegeben ist, keine Philosophie ihrem Wesen und ihrer Aufgabe ganz gerecht werden kann als die, welche der Offenbarung nicht widerspricht und auch für die Glaubenswahrheiten nach vernunftmäßiger Beleuchtung strebt. Die Philosophie verhält sich hierin anders als andere Wissenschaften. Von „christlicher Mathematik" kann man nicht sprechen, weil zwischen Mathematik und Glauben sich Berührungspunkte wie zwischen Philosophie und Glauben nicht ergeben (Logica 8 f). Des Verfassers Sinn aber für das Neuzeitliche in Fragen, Ergebnissen, Irrtümern verschafft sich in jedem der bisher erschienenen Bände Geltung, und überall tritt die selbständige Durcharbeitung, auch in didaktischer Hinsicht, deutlich zu Tage. So findet man am Schluß der Erkenntnistheorie, wo die Rede auf den Glauben gegenüber der göttlichen Autorität kommt, auch eine These über die Freiheit der Wissenschaft, die Denk-, Lehr-, Preßfreiheit. Die Ontologie fügt bei der Schönheit eine Nummer über die „autonome Kunst", beim Ursachengesetz eine These über das berüchtigte „Prinzip der geschlossenen Naturkausalität" ein. Am meisten Fortschritt aber zeigen die beiden Bände der „realen" Philosophie. Bevor die Kosmologie das vegetative Leben bespricht, erläutert sie Morphologie, Chemie, Physiologie der Pflanze. Erscheinungen wie die Radioaktivität finden geziemende Würdigung. Reich ausgeführt wurde der Teil über das materielle Weltall (Vollkommenheit der Welt: Optimismus und Pessimismus, hier eine These, nach der die Bewohntheit anderer Weltkörper wahrscheinlich ist; Ursprung der anorganischen Welt: Schöpfung, Weltbildung, Anfang und Ende; Ursprung der Organismen). Die Psychologie mag die Kosmologie an Erweiterungen und Neugestaltungen noch übertreffen. Teils in

Einzelheiten wie Apperzeption, Enge des Bewußtseins, teils in umfassenderen Abschnitten wie über die Sprache, die Modifikationen des Seelenlebens, de sentimentis kommen die neuere Psychologie, auch die empirische, Psychiatrie und Physiologie ausgiebig zu Wort. Illustrationen helfen dem Verständnis der naturwissenschaftlichen Mitteilungen nach. Zitate führen den Anfänger in die Ausdrucksweise der Modernen ein. Kleindruck und Sternchen zeigen an, was bei einem kürzeren Kurs übergangen werden kann. Wenn die Gotteslehre, die 1914 folgen soll, den Vorzügen der bisherigen fünf Bände treu bleibt, kann dem neuen Kursus der Erfolg nicht fehlen.

Kirchengeschichtliche Festgabe. Anton de Waal zum goldenen Priesterjubiläum (11. Oktober 1912) dargebracht. Herausgegeben von Dr F. X. Seppelt. [Römische Quartalschrift. Supplementheft XX.] Mit 2 Tafeln und 4 Abbildungen. Lex.-8⁰ (XIV u. 488) Freiburg 1913, Herder. *M* 16.—

Durch Sammlung von wissenschaftlichen Arbeiten hat man zum elfhundertjährigen Jubiläum des Campo Santo in Rom den verdienten Vorsteher desselben 1897 ehrend ausgezeichnet. Hatte doch gerade er der alten deutschen Nationalstiftung neues Leben und neue Bedeutung gebracht durch die unter vielen Mühen und Opfern 20 Jahre zuvor bewerkstelligte Einrichtung eines Priesterkollegiums zur Pflege kirchlicher Wissenschaft. Eine Erinnerungsfeier mehr persönlicher Art hat nun 15 Jahre später Freunden und Verehrern aufs neue den Gedanken eingegeben, dem rastlos tätigen Prälaten einen Kranz von wissenschaftlichen Abhandlungen darzubringen, die passende Ehrengabe für den Priestergreis, der 50 Jahre hindurch selbst in wissenschaftlichem Geiste vielseitig tätig war und durch Anregung, Förderung und Unterstützung zahlreicher strebsamer Landsleute um die Hebung der kirchlichen Wissenschaft in Deutschland namhafte Verdienste hat. Sinnreich wurden die Supplementhefte (XIX und XX) der „Römischen Quartalschrift" zur äußeren Schale des Festgeschenkes ausersehen, in doppeltem Sinne Jubiläumsschriften, waren es doch eben 25 Jahre, seit Msgre de Waal 1887 mit großem Weitblick und noch größerem Mut diese angesehene wissenschaftliche Zeitschrift ins Leben rief. Das XIX. Supplementheft ist ganz einer Sammlung archäologischer Untersuchungen vorbehalten, in dem hier angezeigten XX. Supplementheft ist die Kirchengeschichte fast alleinherrschend. Von den Gelehrten, die schon an der Festschrift von 1897 sich beteiligten, sind fünf auch jetzt wieder vertreten, neben ihnen ausnahmslos bereits wohlbekannte Namen, teils Gelehrte, die seit Jahren durch wissenschaftliche Forschungen in Rom festgehalten werden, teils Lehrer auf unsern deutschen Hochschulen in Nord und Süd. Die 17 Abhandlungeu lassen sich in drei Hauptgruppen scheiden. Die erste und wichtigste gilt Rom und seinen Anstalten. Da erfährt man Neues über die Entwicklungsgeschichte der römischen Rota, da erzählt Göller von dem glücklich entdeckten Archiv der Pönitentiarie, Baumgarten bringt Wissenswertes über die Beamtenhierarchie der alten päpstlichen Kanzlei, P. Ehrle macht bekannt mit wertvollen Funden zur Geschichte der päpstlichen Bibliotheken, Luttor liefert eine anziehende kunstgeschichtliche Untersuchung über die eherne Tür der Basilika di S. Paolo fuori le Mura. Andre Abhandlungen gelten der Aussendung päpstlicher Legaten für Kreuzzugspredigt und Kollektorie oder der Tätigkeit der Päpste für die Heidenmission. Eine zweite Gruppe von Arbeiten, die der Neugierde manches Lockende bietet, gilt der Vertretung des Deutschtums in Rom in den früheren Jahrhunderten, und da steht unstreitig der Aufsatz Heinrich Schäfers „Das römische Deutschtum im 14. Jahrhundert" mit seinen Aufschlüssen über altdeutsches Handwerk und deutsche Betriebsamkeit und dem unserer Nation tiefeigenen Zug nach Rom an Bedeutung obenan. Gern folgt man auch den Mitteilungen von Msgre Ehses über den Aufenthalt des Kardinals Otto Truchseß in der ewigen Stadt, kaum minder aber der Geschichte des „Teufelsmüller", die für den eifrigen Rom-

fahrer Ludwig I. von Bayern so bezeichnend ist. Von den zwei Abhandlungen über Breslauer Bischöfe (Konrad 1417—1447; Jodok 1456—1467) erscheint eine bemerkenswerter als die andre, und beide stehen in naher Beziehung zu Rom und beleuchten auch kuriale Verhältnisse. Nur ganz wenige Stücke sind es, die nicht zu Rom oder zum Papsttum solche unmittelbare Beziehungen aufweisen, aber auch sie fügen sich passend in die Sammlung ein und bieten Willkommenes. Die Untersuchung Stappers über die Albert dem Großen oft zugeschriebene Ars praedicandi ist ein prächtiges Stück, und die von P. Eubel aus der alten Franziskanerbibliothek in Würzburg mitgeteilten mittelhochdeutschen Übersetzungen der wichtigsten liturgischen Monumente haben weit mehr als einen bloß sprachgeschichtlichen Wert. Nachdem 14 Abhandlungen Rom und Deutschland gefeiert, war es der Bedeutung des Festes sinnvoll angepaßt, daß auch eine Arbeit dem Opfertod Christi geweiht war, und zwei (Eubel und Stapper) der lehrenden Kirche.

Histoire de la Compagnie de Jésus en France dès origines à la suppression (1528—1762). Tome II: La Ligue et le Bannissement (1575 à 1604). Par le P. Henri Fouqueray S. J. gr. 8⁰ (VIII u. 738) Paris 1913, Picard. *Fr.* 12.—

Entsprechend den großangelegten Werken für die Geschichte der Gesellschaft Jesu: in Deutschland durch B. Duhr, in Italien durch Tacchi-Venturi, in Spanien durch Astrain usw. will Fouqueray die ausführliche und ganz zuverlässige Geschichte der Jesuiten auf französischem Boden geben, wie dies bei Anzeige des I. Bandes 1910 in dieser Zeitschrift LXXIX 99 des weiteren ausgeführt worden ist. Die Niederlassungen in Lothringen werden bei der Darstellung bereits einbegriffen, ebenso wie Besançon, das damals noch unter kaiserlicher, und Avignon, das unter päpstlicher Herrschaft stand, dazu Chambéry in Savoyen. Der vorliegende II. Band behandelt die 30 Jahre (1575—1604), welche durch die Mißwirtschaft des letzten Valois, die Kämpfe der Ligue und das Emporsteigen Heinrichs IV. gekennzeichnet sind; er zerfällt von selbst in drei große Abteilungen: Die Jesuiten in ihren Beziehungen zu Heinrich III. und zu Maria Stuart — Die Jesuiten in ihrer Stellung zur Ligue — Die Jesuiten unter dem Verbannungsurteil des Pariser Parlamentes und ihre schließliche Wiederherstellung durch Heinrich IV. Innerhalb dieses dreifachen Rahmens schreiten Ausgestaltung und Wirksamkeit des Ordens auf französischem Boden unaufhaltsam voran. Eine eigene Assistenz hatte Frankreich um jene Zeit noch nicht, aber zu den Ordensprovinzen von Paris und Aquitanien kam seit 1582 eine dritte, die von Lyon. Neben den Kollegien erstand 1580 zu Paris das erste Profeßhaus, seit 1599 wurden die „Residenzen" eingeführt. Während zu den Kollegien die Schüler nach vielen Hunderten und Tausenden zusammenströmten, nahmen die Volkskatechesen in Stadt und Land, die Volksmissionen, die volkstümliche Erbauungs- und Kontroversliteratur einen herrlichen Aufschwung. Auf der Kanzel und in den Hörsälen stellte die junge Gesellschaft Jesu die auserlesensten Kräfte, neben Gelehrten wie Maldonat, Sirmond, Fronto le Duc standen Prediger von hinreißender Macht, wie Auger und Coton. Unter ihren Schülern zählten die französischen Jesuiten damals einen Franz von Sales, du Perron, de Berülle. Mitten unter Leiden und Verfolgungen war es eine Periode des Glanzes. An Kämpfen reich ist die französische Jesuitengeschichte zu jeder Zeit gewesen, aber vielleicht niemals mehr als jetzt, da Universität, Parlament und Hugenottentum in unversöhnlichem Haß gegen den Orden standen, während der königliche Schutz versagte. Es war die gefahrvolle Zeit der Ligue und der Nachwehen und Gegenwirkungen in ihrem Gefolge, als sie äußerlich zu unterliegen schien. Der Verfasser hatte somit für diesen Band mehr als für kaum einen andern einen großartigen Stoff, er hatte auch reiches und vorzügliches Material, meistens aus ungedruckten archivalischen Beständen. Dabei schreibt er durchaus als ernster und kritischer Historiker; polemische bzw. berichtigende Bemerkungen

finden sich nur in bescheidenem Maße nebenher; das Bestreben ist sichtlich dahin gerichtet, den Ordensbrüdern und befreundeten Interessentenkreisen eine lehrreiche Lektüre zu bieten. Er scheidet auch nicht, wie es sonst wohl bei solchen Ordensgeschichten gern geschieht, die verschiedenen Seiten im Leben und Wirken des Ordens in besondere Abhandlungen oder abgerundete Zusammenstellungen, sondern bleibt bei der ruhig fortschreitenden Erzählung, in der sich nach der Folge der Zeiten immer wechselreich die mannigfaltigsten Angelegenheiten aneinanderreihen. Der Historiker, der das Werk für seinen Zweck konsultieren und die darin angehäuften Schätze heben will, wird dies vielleicht zu bedauern haben, der wißbegierige Leser aber findet um so mehr seine Rechnung, er wird nie an ein Kapitel oder auch nur an einen längeren Abschnitt kommen, die er als seine Interessen nicht berührend kurzerhand überschlagen kann. Mit Rücksicht hierauf hat auch der Verfasser die Entstehungsgeschichte der Ratio Studiorum und ihre Erläuterung nicht in den Text aufgenommen, sondern nur als Anhang beigegeben. Man hat also eine auf gewissenhafter Quellenforschung beruhende, inhaltreiche und stets neu fesselnde Lektüre mit den wichtigsten Aufschlüssen über die Frühzeit der Jesuiten in Frankreich und über das Quellgebiet der meisten heute noch gegen den Orden verbreiteten Verleumdungen und Entstellungen. Eine gewisse Wärme des Untertones und etwas Religiös-Frommes, was über der ganzen Darstellung schwebt, wird man in einem Werke natürlich und berechtigt finden, in welchem ein Ordenspriester den Genossen im Berufe von den Großtaten der Vorfahren und der Geschichte des eigenen Ordens erzählt. Das hindert den Verfasser nicht, Mängel und Fehler festzustellen, wo sie ihm begegnen, er bleibt sachlich im Urteil und stets würdevoll im Ton. Mag es den deutschen Katholiken schwer sein, die Bewunderung und Verehrung in allem zu teilen, die für die Person Heinrichs IV. zum Ausdruck kommen, so wird doch niemand dem vaterlandsliebenden Franzosen dieselben verargen. Vielmehr wird man hier wie zuweilen in andern Punkten vielleicht Veranlassung finden, am eigenen Urteil manches zu berichtigen.

Das Heilige Land in Bild und Wort. Eine Sammlung von Abbildungen der heiligen Stätten des Gelobten Landes nach Originalphotographien mit erläuterndem Text. Zweite Auflage, neubearbeitet von Msgre L. Richen. Querfolio. Essen 1913, Fredebeul & Koenen. Geb. *M* 5.—

In jedem gläubigen Gemüte regt sich die Sehnsucht nach jenen Stätten, die das menschgewordene Wort vor 2000 Jahren durch seine Gegenwart geheiligt hat. Jedes Jahr treten Tausende die Fahrt nach dem Heiligen Lande an; aber auch Tausenden und Millionen bleibt dieses Glück versagt. Den Kreuzfahrern der Gesinnung und dem Herzenswunsche nach ist obiges Buch in erster Linie gewidmet. In 80 großen, meist gut ausgeführten Bildern läßt es sie alle jene erhabenen Orte schauen und belehrt sie in kurzen, vortrefflichen Erläuterungen über die Ereignisse, die sich daselbst abgespielt haben und noch abspielen. Das schön ausgestattete, in neuer Auflage vom Herrn Prälaten Richen, dem bekannten und verdienten Palästinaführer, besorgte Werk ist geeignet, den christlichen Glauben zu fördern, und darf als wahres Familienbuch bezeichnet werden. Dazu ist der Preis so niedrig gestellt, daß es auch den einfachsten Familien leicht erreichbar ist. Für Erstkommunikanten und Firmlinge bietet das Buch eine geradezu ideale Gabe.

Durch Sand, Sumpf und Wald. Missionsreisen in Zentralafrika. Von Franz Xaver Geyer, Titularbischof von Troemadä, Apostolischer Vikar von Zentralafrika. Mit 395 Illustrationen und 9 Kartenskizzen. Lex.-8° (XII u. 556) München 1912, Manz. Geb. *M* 8.—

Bischof Geyer, ein Sohn des Bayerlandes, ist ein Missionspionier im wahrsten Sinne des Wortes. Volle 30 Jahre wirkt er nun beinahe ununterbrochen in Zentralafrika, und wenn heute die katholische Mission in diesem Riesenvikariate, die durch

den Aufstand des Mahdi und seines Nachfolgers in den Jahren 1884—1898 furchtbar gelitten hatte, wieder zu neuem Leben erblüht ist, verdankt sie es in erster Linie dem tatkräftigen Deutschen. In obigem Werke veröffentlicht der Bischof einzelne Schilderungen seiner langen und zahlreichen Wanderfahrten durch den ägyptischen Sudan. Mit gewandter Feder entwirft er die herrlichsten Landschafts- und Reisebilder, und der Leser folgt dem Verfasser gespannt vom Roten Meere bis zur Wasserscheide des Nil und des Kongo, von den Nilkatarakten bis zu den großen Seen am Äquator. Aber jeder Abschnitt verrät auch die scharfe Beobachtungsgabe des Bischofs. In klaren Umrissen zeichnet er den Charakter der einzelnen Negerstämme, die er kennen lernte, namentlich deren religiöse Ansichten und Gebräuche. Viele ethnographische Angaben, die man anderswo vergebens sucht, finden sich hier, und mehr als einmal auch Korrekturen zu eilfertigen Aufstellungen rasch durchziehender Reisenden. Von jeher bildeten Reisebeschreibungen eine beliebte Lektüre, namentlich bei der reiferen Jugend. Das herrliche Werk des Bischofs Geyer dürfte in keiner Jugendbibliothek fehlen. Es belehrt und erhebt zugleich.

Arbeitsmotive im Lichte der christlichen Ethik. Von Franz Xaver Eberle. gr. 8° (112) München 1912, Lentner. *M* 2.—

Die christliche Lehre begnügt sich durchaus nicht damit, die Arbeit als sittliche Gewissenspflicht wegen ihres aszetisch-pädagogischen Charakters einzuschärfen. Sie hat auch von den apostolischen Zeiten an der Arbeit als Wirtschaftsfaktor eine ethische Basis gegeben, indem sie Notwendigkeit und Ehre der Erwerbsarbeit in ihren verschiedenen Ausgestaltungen stets anerkannte. Sie hat ferner der Arbeit als gesellschaftlichem Faktor die ethischen Grundlinien in den beiden großen Prinzipien von Gerechtigkeit und Liebe gegeben. Diese Gedanken führt der Verfasser unter reicher Benutzung der patristischen und scholastischen sowie der neueren nationalökomonischen Literatur in geistvoller Form aus, zugleich weist er alte und neue Vorwürfe gegen die Kirche als angebliche Feindin des ökonomischen Fortschritts kurz und bündig zurück. Jeder Katholik wird das gehaltvolle, flott geschriebene Büchlein mit Genuß und innerer Bereicherung lesen.

Weibliche Jugendpflege. Winke für schulentlassene Mädchen und ihre Eltern. Von Dr Adolf Bertram, Bischof von Hildesheim. kl. 8° (56) M.-Gladbach 1913, Volksvereinsverlag. 15 *Pf.*

„Der Meister ist da und ruft dich.“ Dieses schöne Wort der Martha können wir auch auf den Verfasser anwenden. Ganz im Sinne des Heilandes ruft hier ein Meister der Jugendpflege, und sein Wort wird nicht verhallen. Der bischöfliche Jugendfreund gibt den jungen, unerfahrenen Mädchen für ihren Eintritt in den Kampf des Lebens jene altbewährten Ratschläge, die ihre Wirkung nie verfehlen. Er gibt sie aber ganz im Sinne der modernen Verhältnisse. Auf unsichern Wellen treibt das Lebensschifflein. Drei Sterne leuchten herab und bezeichnen seinen Weg: Sei weise, sei stark, bleibe fromm! In diesen drei Worten werden all die wichtigsten Merkmale weiblicher Jugendpflege zusammengefaßt, wahre Perlen für die jungen Mädchen und herrliche Winke für deren Eltern und, fügen wir hinzu, für alle Jugendfreunde. Das bischöfliche Dankeswort am Schlusse des Büchleins an alle Freundinnen der Jugend, Lehrerinnen, Ordensschwestern und Katholischen Frauenbund, fällt auf den Geber der Schrift zurück. Der beste Dank sei deren Verbreitung in die Hände unserer gesamten weiblichen Jugend und deren Eltern.

Die sozialistische Jugendbewegung in Deutschland. Von Joseph Kipper. Zweite, erweiterte Auflage. [Soziale Tagesfragen. 39. Heft. Herausgegeben vom Volksverein für das katholische Deutschland.] 8° (42) M.-Gladbach 1913, Volksvereinsverlag. 60 *Pf.*

In interessanter Weise hat Kipper namentlich die Entwicklung der sozialistischen Jugendbewegung dargestellt. Diese verdankt einem der begabtesten Führer

des revisionistischen Flügels, dem Badener Dr Ludwig Frank, ihren Ursprung. Die Bewegung ist verhältnismäßig jungen Datums. Erst das Jahr 1906 brachte eine Verbindung der meisten bisher für sich bestehenden sozialdemokratischen Jugendvereinigungen zu einem „Verband junger Arbeiter Deutschlands“ mit dem Sitz in Mannheim. In Süddeutschland, dessen freiere Vereinsgesetze damals günstigere Vorbedingungen für derartige Vereinsgründungen boten als der Norden, gewann der Gedanke bald Boden. Am 30. September 1906 betrug die Gesamtmitgliederzahl schon mehr als 3000. Mai 1908 war das Verbandsorgan, die „Junge Garde“, bereits auf 9000 Abonnenten gestiegen. Für Norddeutschland wurde Weihnachten 1906 eine „Vereinigung der freien Jugendorganisationen“ begründet. Das Vereinsorgan, die „Arbeitende Jugend“, wurde im Juni 1908 in 10000 Exemplaren verbreitet. Auf dem Parteitage in Nürnberg (1908) wurde die sozialdemokratische Jugendbewegung neu organisiert. Das Jugendorgan, die „Arbeitende Jugend“ (Druckerei des „Vorwärts“, Berlin), zählte 1911: 54000 Bezieher, Mitte 1912: 90000. August 1912 bestanden schon 195 Jugendheime mit 138 Bibliotheken. Jugendausschüsse bestehen in 637 Orten gegen 574 im Vorjahr. Zweck der Bewegung ist, „die dichten Scharen, die in jugendlicher Begeisterung der roten Fahne folgen, aus instinktiven zu bewußten Anhängern des Klassenkampfes zu machen“. Eines geht aus Kippers Schrift klar hervor: die Jugend, die in die sozialistische Jugendbewegung hineingerät, ist für Christentum und Kirche auf die Dauer verloren.

Ideal und Geschäft. Von Benno Jaroslaw. gr. 8° (IV u. 244) Jena 1912, Diederichs. *M* 4.—; geb. *M* 5.—

In dem vorstehenden Werke spricht laut Vorrede „ein Kaufmann zu Kaufleuten, ein Kaufmann, der aus Erfahrung weiß, daß der Inhalt allein es nicht tut, sondern auch die Aufmachung, und zwar die für ein bestimmtes Absatzgebiet passende Aufmachung“. Als Absatzgebiet sind zunächst gedacht „Jungkaufleute“, „den andern, den Ausgelernten, den Fertigen gegenüber wäre solch' Ehrgeiz Anmaßung“. Und auf die Aufmachung versteht sich der Verfasser; er bietet seine Ideen als Vorlesungen, aber teilweise nicht in der systematisch geordneten Form des gelahrten Professors, gründlich und langweilig, er bleibt auch als Dozent der gewandte Kaufmann und ein geistreicher Causeur, der seine Leser bis zur letzten Seite fesselt. Eine Inhaltsangabe ist schlechterdings unmöglich, das zeigt schon ein flüchtiger Blick in das überaus reichhaltige „Lagerverzeichnis“, aber ein leitender Gedanke durchzieht doch das ganze Werk: Kaufmann und Plusmacher ist nicht dasselbe. Der Verfasser ist der Auffassung — manch einer wird das für rückständig erachten —, auch der Geschäftsmann dürfe die Ideale, im weitesten Sinne des Wortes verstanden, nicht vernachlässigen, und wenn er es dennoch tue, so geschehe es zum Schaden des einzelnen und des ganzen Standes. — Und damit möchte der Verfasser wohl recht haben.

Geschichte der Pädagogik mit besonderer Berücksichtigung des Volksschulwesens. Für Lehrerseminarien und zur Fortbildung der Lehrer. Von Heinrich Baumgartner. Zweite, verbesserte Auflage bearbeitet von Vinzenz Fischer. 8° (XXII u. 264) Freiburg 1913, Herder. *M* 2.80; geb. *M* 3.30

Diese Geschichte der Pädagogik hat sicher bedeutende Vorzüge. Mit großem Geschick ist das Hervorstechende der einzelnen Zeiten, Richtungen und der einzelnen Erzieher gekennzeichnet. Die Vorurteilslosigkeit und die wohltuende Ruhe in der Beurteilung solcher Bewegungen, die uns Katholiken in wichtigen Punkten irreführend und verhängnisvoll dünken, zeigen von wirklicher Überlegenheit. Z. B. bei den wichtigsten protestantischen Vertretern und Bestrebungen der humanistischen Pädagogik, bei den protestantischen Realisten des 17. Jahrhunderts, bei den Rationalisten des 18. und 19. Jahrhunderts sind Licht- und Schattenseiten in geradezu

musterhafter Weise abgemessen. Der katholische Standpunkt ist dabei vollständig und fest gewahrt. Die Bearbeiter der zweiten Auflage haben die guten Eigenschaften des Buches allenthalben nur gestärkt. Immerhin bleiben einige Wünsche: Die noch lebenden Pädagogen sollten von einer Besprechung nicht ausgenommen werden, selbst wenn ein endgültiges Urteil vielleicht noch nicht möglich ist. Die Geschichte der Pädagogik muß eine Lehrmeisterin der Gegenwart sein. Mit wenigen scharfen Strichen läßt sich so viel zeichnen, daß die jungen Leute in den pädagogischen Strömungen der Gegenwart sich zurechtfinden können. — Schärfer noch sollten stellenweise die hemmenden und fördernden Kräfte einer Richtung dargestellt werden. Darin kann eine Geschichte der Pädagogik für Lernende kaum genug tun. Die Begriffe, Ausdrücke sind der Natur des Gegenstandes nach vielfach so gleichlautend, daß das Eigentümliche kaum wahrgenommen wird. — Im allgemeinen dürfte auf die Sprache zuweilen etwas sorgfältiger geachtet werden. Leichtfaßliche Ausdrucksweise und einfachen, deutsch klingenden Satzbau sowie Vermeidung entbehrlicher Fremdwörter liebt man vor allem in einer pädagogischen Schrift. Ausdrücklich sei aber betont, daß Baumgartners Geschichte der Pädagogik unstreitig zu den besten ihrer Art gehört.

Elementares Lehrbuch der Physik. Nach den neuesten Anschauungen bearbeitet. Von Ludwig Dressel S. J. Vierte, vermehrte und verbesserte Auflage besorgt von Prof. Jos. Paffrath S. J. gr. 8° (XXVIII u. 1202) Freiburg 1913, Herder. *M* 20.—; geb. *M* 22.—

Der Verfasser L. Dressel konnte wegen andauernder Kränklichkeit die Neuauflage nur zum Teil vorbereiten, an seine Stelle trat als Bearbeiter sein Ordensbruder J. Paffrath. Die früheren Auflagen wurden an vielen Stellen sehr günstig besprochen, auch in Zeitschriften und Zeitungen, denen gewiß keine Voreingenommenheit für Werke katholischer Autoren nachgesagt werden kann. Die Neuauflage behält die Anlage und Darbietung des Stoffes ganz im Geiste der Dresselschen Arbeit bei. Durch die Aufnahme aller seit der dritten Auflage gemachten Fortschritte sucht sie das Werk auf den gegenwärtigen Standpunkt der physikalischen Forschung emporzuheben. Das Buch enthält nicht allein den physikalischen Lehrstoff, wie er für die obersten Klassen der Mittelschulen vorgeschrieben ist, es geht auch erheblich darüber hinaus, ohne jedoch die höhere Mathematik als solche heranzuziehen. Gebildete aller Berufsstände, welche in ihrer Studienzeit die Physik liebgewonnen, werden gewiß des öfteren durch Gespräche oder Lesungen veranlaßt, ihr durch die Zeit vielleicht geschwächtes Schulwissen der bleibenden Fundamentalfragen wieder aufzufrischen und außerdem durch die große Reihe neuerer Forschungsresultate zu ergänzen. Hierfür kann dieses Werk durchaus empfohlen werden; denn es ist einerseits überaus reichhaltig und bemüht sich anderseits, das Wesentliche, die Tatsachen und deren Erklärung klar systematisch hervorzuheben. Sehr dienlich wird das Werk Physiklehrern an Mittelschulen sich erweisen, wenn sie in knapper Form interessante Forschungsergebnisse ihrem Unterrichte einflechten wollen. Die Poskesche „Zeitschrift für physikalischen und chemischen Unterricht" ist in Lehrerbibliotheken weit verbreitet. Dressels Buch verweist sehr häufig mit genauer Stellenangabe auf darin enthaltene Aufsätze, in denen der Gegenstand ausführlicher behandelt oder von anderer Seite beleuchtet wird; auch auf andere Zeitschriften und Bücher wird öfters verwiesen. Dressels Physik kann überhaupt jedem, insbesondere dem gereifteren Schüler, empfohlen werden, der sein Wissen über die Mittelschule hinaus erweitern und neuere Beobachtungen mit ihren gesicherten Resultaten der Hauptsache nach kennen lernen will. Auch als Nachschlagewerk kann das Buch jedem Studierenden und auch den Physikern gute Dienste leisten; ein Autorenregister mit weit mehr als tausend Namen und die vierzig Spalten des Inhaltsverzeichnisses erleichtern Studium und Nachschlagen. Die schöne Ausstattung und die große Zahl (705) recht durchsichtiger Figuren erhöhen den Wert des Werkes. Die besonders sorgfältig ausgearbeiteten Kapitel über Luftelektrizität,

Radioaktivität, Radiotelegraphie und über die Ätherfrage in ihrer Verbindung mit dem Relativitätsprinzip gewähren dem Studenten raschen und wohlorientierenden Zugang zu diesen neuesten Gebieten der Forschung. Das Buch wird sich daher gewiß neue Freunde hinzuerwerben zu den vielen, welche die früheren drei Auflagen und deren weite Verbreitung ihm gewonnen haben.

Professor Dr Schmeils **Naturwissenschaftliche Atlanten.** 8° Leipzig, Quelle & Meyer. Jeder Band in Originalleinenband oder Mappe *M* 5.40

1. **Pflanzen der Heimat.** Von Prof. Dr O. Schmeil und J. Fitschen. Zweite Auflage. 1913. 80 farbige Tafeln mit Text.
2. **Reptilien und Amphibien Mitteleuropas.** Von Dr R. Sternfeld. 1912. 30 farbige Tafeln mit 19 Figuren und 82 Seiten Text.

1. Die vorliegenden ersten beiden Bände von „Schmeils Naturwissenschaftlichen Atlanten" werden sicher jeden Naturfreund entzücken, da die farbigen Tafeln wirklich ein lebendiges Bild des Objektes bieten, wie es sich in der Natur findet. Bei den Pflanzen sind selbst die feinsten charakteristischen Eigenschaften wie Haare, Drüsen usw. des Stengels, der Blätter, Blüten und Früchte zur Darstellung gekommen und die Farben naturgetreu wiedergegeben. Der beigegebene kurze Text gibt keine trockene Beschreibung der Pflanze, sondern schildert uns ihr Leben und hebt gerade diejenigen Eigenschaften und Einrichtungen hervor, welche für die einzelnen Arten so charakteristisch sind entsprechend ihrem Standorte und so zweckmäßig angeordnet für die Erhaltung und Vermehrung der Art. Wenn es S. 25 von der Stechpalme heißt: „Das Binnenland mit seinem trockenen Klima und seinen strengen Wintern meidet die Pflanze gänzlich", ist dies wohl nicht ganz zutreffend, da die Pflanze selbst in den Wäldern der Voralpen gar nicht selten ist und eine Kälte von 20 Grad und mehr unter Null gut aushält. Einige Druckfehler im Inhaltsverzeichnisse und Register werden leicht als solche erkannt.

2. Der zweite Band zeigt die dargestellten Tiere in ihrer charakteristischen Umgebung und in ihren natürlichen Farben. Die zwar kurzen, aber guten Bestimmungstabellen lassen die betreffende Art des Tieres leicht und sicher auffinden. Die Schilderungen über die Lebensgewohnheiten der in Mitteleuropa vorkommenden Reptilien und Amphibien sind wohl geeignet, dem Liebhaber das Beobachten der Tiere in freier Natur zu erleichtern und dazu anzuspornen, wie auch um denselben im Terrarium resp. Aquarium einen entsprechenden Aufenthalt zu bieten. Über „die geistigen Eigenschaften" oder „Intelligenz" der einzelnen Arten einen Vergleich anstellen zu wollen, ist immer eine mißliche Sache, da eben jede Art ihrer Lebensweise angepaßt ist. Was die bei den Bestimmungstabellen S. 10 und S. 51 angegebenen Seitenzahlen bedeuten, ist nicht klar. S. 59 Tafel XVII muß Tafel XVIII und S. 62 Tafel XIV muß Tafel XIX heißen. Was über das „Verbreitungsgebiet des Alpensalamanders" S. 74 gesagt ist, bedarf einer kleinen Berichtigung, da er in den feuchten Wäldern der Voralpen bis 450 Meter heruntergeht. Wenn ebendaselbst gesagt wird: „Seine Lebensweise gleicht völlig der des Feuersalamanders, nur bedarf er, der Trockenheit seines Gebietes entsprechend, nicht so sehr der Feuchtigkeit wie jener", so ist das kaum zutreffend, da er an der unteren Grenze seines Gebietes nur in beständig feuchten Wäldern sich findet, in höheren Regionen auch nur dort, wo der Boden infolge häufiger Nebel stets feucht ist. Über die Fortpflanzung des Alpensalamanders herrscht freilich noch großes Dunkel, da er sich in der Gefangenschaft nur schwer längere Zeit halten läßt. Aber „die Kürze der frostfreien Zeit und die Trockenheit in dem von ihm bewohnten Höhengürtel" können ihm sicher nicht „zu einer Sonderstellung in der ganzen Ordnung hinsichtlich seiner Fortpflanzung verholfen" haben, da der Bergmolch, Molge alpestris, in den Alpen auch bis zu Höhen von 2000 Meter hinaufgeht, wo die Larven freilich als solche in den Tümpeln überwintern. Warum kann nicht auch der Alpensalamander

seine Eier in diesen Wassertümpeln sich entwickeln lassen? Wenn ebendaselbst gesagt wird: „Die übrigen Keimlinge“ (d. h. außer den meistens zwei, selten drei sich entwickelnden Larven), „die ursprünglich ebenso zahlreich sind wie beim Feuersalamander, lösen sich schon im Beginn ihrer Entwicklung wieder auf und fließen in eine gemeinsame Dottermasse zusammen, die höchstwahrscheinlich zur Ernährung der beiden allein übrig bleibenden Embryonen verwendet wird“, muß es nach zahlreichen Befunden des Referenten heißen, daß die ursprünglich vorhandenen Eier in freien Eierstöcken zahlreicher sind (bis über je 100) als beim Feuersalamander. Alle diese Eier gelangen auch in jeden Eiergang, wo nur je ein Ei, selten zwei sich entwickeln, indem der Eidotter sich mit einer durchsichtigen Eihaut umgibt, worin der Embryo sich entwickelt, während die andern Eidotter alle zu einer gemeinschaftlichen Dottermasse in jedem Eiergange zusammenfließen. Hat der Keimling seinen Eidotter aufgezehrt, sprengt er die Eihülle und schwimmt frei in der ihn umgebenden Dottermasse, die ihm jetzt als Nahrung dient. Ob diese Nahrungsaufnahme gleich durch den Mund geschieht, konnte nicht festgestellt werden, aber bei weiter entwickelten Larven geschieht es sicher durch den Mund. Bis die Dottermasse völlig aufgezehrt ist, verschwinden auch die äußeren Kiemenbüschel, und das völlig entwickelte Junge sucht sich dann selbständig seine Wohnung. Wahrscheinlich ist auch nur das Ei befruchtet, welches sich mit einer Eihülle umgibt, da anfangs alle Eier getrennt als runde Eidotter im gemeinsamen Eiersack liegen und erst später zusammenfließen. Während sich die Embryonen entwickeln, bilden sich in beiden Eierstöcken schon die Eier für die folgende Generation. Den ganzen Sommer hindurch finden sich Weibchen mit Embryonen, die mehr oder weniger entwickelt sind. Wann die Befruchtung stattfindet, konnte trotz häufiger Beobachtung nicht festgestellt werden.

Kunstwissenschaftliche Studien. Gesammelte Aufsätze von Friedrich Schneider. I. Band: Kurmainzer Kunst. Herausgegeben von Erwin Hensler. gr. 8° (XXXII u. 186) Wiesbaden 1913, Staadt. *M* 6.—

Friedrich Schneider war nicht nur ein feinsinniger Kunstfreund und Kunstforscher, sondern verstand es auch meisterlich, was er sah und empfand, zur Darstellung zu bringen. Seine Aufsätze waren inhaltlich wie formell gleich durchgearbeitet und vollendet. Dabei wußte er mit großem Geschick selbst kleineren und unbedeutenderen Gegenständen durch die Art, wie er sie in den Rahmen der allgemeinen Kunstgeschichte einzubeziehen verstand, allgemeineres Interesse abzugewinnen. Diese Gaben Schneiders treten unverkennbar hervor in den vorliegenden größeren und kleineren Aufsätzen und Essays über kurmainzische Kunst, ein Teil der vielen, die er in seiner Liebe zur heimatlichen Kunst und Vergangenheit den Denkmälern seiner Vaterstadt und deren Umgebung gewidmet hat. Man liest darum auch immer wieder nicht bloß mit Nutzen, sondern auch mit Interesse und Genuß, was der Herausgeber von diesen kleineren Veröffentlichungen des Hingeschiedenen bietet. Es ist eine bunte Reihe von Bildern, meist aus der neueren Mainzer Kunstgeschichte, aber überall viel Interessantes und Anregendes. Die Sammlung ist ein würdiges Denkmal für den Verblichenen, der nicht bloß ein warmer Freund der Kunst war, sondern auch für weitere Kreise ein Förderer der Kunststudien wie künstlerischer Betätigung.

Leo Samberger. Das Werk des Künstlers in 107 Abbildungen mit einem Aufsatze. Von Hermann Eßwein. 4° München 1913, Müller. *M* 15.—

Sambergers künstlerisches Schaffen ist hoffentlich noch lange nicht abgeschlossen. Als Fünfziger darf er noch auf Jahrzehnte einer erfolgreichen Zukunft ausblicken. Es kann also diese Monographie vom Gesamtwerk des Meisters nur eine relative Vorstellung bieten. Gleichwohl wird das Buch jedem Kunstfreund hohen Genuß bereiten, indem es des Meisters Werdegang trefflich veranschaulicht. Seine ersten Werke waren noch realistisch gehalten, d. h. sie gaben die Erscheinung mit ihren

Zufälligkeiten. Aber schon das Beethovenbildnis vom Jahre 1891 zeigt die Schwenkung zum Idealismus, nicht zum Idealismus in der Richtung der Schönheit, sondern zu einem psychischen Idealismus, der mit fieberndem Pinsel auf das Seelische losstürzt, um es festzubannen, und alle bedeutungslosen Akzidentien in der körperhaften Erscheinung ausschaltet. Samberger ist nach Rembrandt wohl der bedeutendste Psycholog unter den Porträtmalern, und man muß, um ihn von dieser Seite her ganz zu begreifen, nicht jene Bilder in Betracht ziehen, die er bloß eines lohnenden Auftrages wegen gemalt hat, sondern jene, die er aus innerem Trieb geschaffen, für die er sich die Modelle selbst gesucht hat. Seine Selbstporträts mit ihrem durchbohrenden Blick stehen hier an erster Stelle. Dieses Hervorkehren des Seelischen machte auch seine Technik immer kühner und aphoristischer. Von der Entwicklung der Farbe, die bei Samberger von so großer Bedeutung ist, deren Klangfarbe er immer meisterlicher zu symbolischen Diensten heranzieht, können die schwarzen Abbildungen freilich keinen Begriff geben, wenigstens dem nicht, der des Meisters Schaffen nicht schon durch und durch kennt. Um die Modekunst kümmerte sich Samberger so gut wie gar nicht, und mit Recht bemerkt der Verfasser des Begleittextes auf die Frage, wie der Künstler sich unserer Zeit einordne: „Diese ernste, starke Künstlernatur ordnet sich unserer schwächlichen und verdrehten Zeit eben nicht ein. Sie weist, mit der Vergangenheit fest verbunden, nach einer flüchtigen, fast wesenlosen Berührung mit der Gegenwart, weit über diese hinaus in eine bessere, stärkere Zukunft." Diese Zeilen mögen genügen, um die Neugierde nach diesem Buche zu wecken. Man blättert darin immer wieder mit neuer Lust.

Neue religiöse Bilder. Eine hervorragende Leistung ist der von Kühlen in M.-Gladbach 1913 herausgegebene farbige Faksimiledruck der Mitte des Kölner Dombildes mit der Anbetung der heiligen Dreikönige, in der Größe von 68 × 72 cm zum Preise von *M* 15.—. Alle Einzelheiten dieser Perle kölnischer Malerei des 15. Jahrhunderts treten deutlich hervor, die innige Frömmigkeit und kunstvolle Vollendung sind trefflich wiedergegeben. Das Blatt reiht sich würdig an die schon 1910 in demselben Verlag erschienenen Bilder an: „Madonna im Rosenhag" und „Madonna mit dem Veilchen" (vgl. diese Zeitschrift LXXVIII 354). Der Preis ist mit Rücksicht auf die meisterhafte Ausführung nicht hoch.

Zwei Meisterwerke des Verlags von Kühlen sind auch die eben erschienenen beiden Lichtdrucke in Imperialfolio (80 × 100 cm zu je *M* 10.—), wie man sie in solcher Vollendung kaum je zu sehen bekommt. Bewährte Kenner ziehen sie den bekannten Originalstichen vor, die das Zehnfache kosten, aber doch etwas scharf und weniger malerisch wirken. Der erstere zeigt „Raffaels Disputa" nach dem Stich von Keller, der andere „Leonardos letztes Abendmahl" nach dem Wagnerschen Stich. Sie sind prachtvolle und vornehme, altbewährte und doch billige Zierden eines jeden größeren Zimmers, empfehlen sich darum als Geschenke zur Primiz oder Vermählung.

Von der Sammlung „Glaube und Kunst", über die in dieser Zeitschrift LXXXIV 354 näher berichtet wurde, hat Dr Ulrich Schmid, München 1913, in zwei neuen Heften (6 und 7) zu je *M* 1.— und in der Größe 28 × 38 cm die beiden berühmtesten Werke des Michelangelo herausgegeben: „Moses" mit Erläuterungen des P. Albert Kuhn zu Einsiedeln und „Die Schmerzensmutter" mit Erklärungen des Herausgebers. Beide Blätter übertreffen an Klarheit und Schärfe die gewöhnlichen Photographien und geben eine gute Vorstellung von den Originalen.

Das von Heinrich Schöningh in Münster publizierte Bild des Erzbischofs Felix von Köln in farbigem Künstlerdruck (17 × 26 cm; *M* 1.80) zeigt den hohen Herrn thronend im violetten Gewand mit Hermelinkragen, ist von Professor Paul Becker-Cronberg gemalt und sehr ähnlich. Man sollte aber doch bei einem

neuen Druck das Wappen, welches der Erzbischof als Bischof von Münster führte, entfernen und das Kölnische Kreuz hineinsetzen.

Ernstes Streben nach künstlerisch wertvollen kleinen Bildern beweist der Kunstverlag von Joseph Müller zu München. Zwei Serien von 24 Bildern aus Rom und 12 aus Jerusalem in modernem Farbenkunstdruck nach Gemälden von C. Wuttke (auch Postkarten zu je 10 *Pf.*) geben nicht nur interessante Ansichten der Gegenden und Denkmäler, sondern auch die farbige Stimmung derselben, ohne die das rechte Leben fehlt. Noch wertvoller und ein glücklicher Versuch, für Andachtsbildchen etwas Neues und Besseres zu bringen, sind vier Serien, worin nach Führich „Das Leben Mariä", der „Bethlehemitische Weg", „Die Geheimnisse des Rosenkranzes", die „Geschichte der heiligen drei Könige" dargestellt sind. Führichs hochbedeutende, darum in letzter Zeit oft reproduzierte Umrißzeichnungen sind hier mit feinstem Geschmack durch leichte Farben gehoben, auf etwa 8 × 10 cm mit Goldrand verkleinert, gleichen Aquarellen, werden nicht nur den Kindern und dem Volke, sondern auch Gebildeten gefallen und verdienen einen großen Absatz, damit der Verleger auf diesem empfehlenswerten Wege weiterschreite und auch andere Meisterwerke christlicher Kunst nicht, wie es zum Übermaß geschieht, durch verkleinerte Kopien großer Ölgemälde, sondern in einer volkstümlicheren Art verbreite. Man dürfte kaum Bilder finden, welche sich als Belohnung beim katechetischen Unterricht besser eigneten.

Max Hirmer in München hat als Postkarten 20 Bilder aus dem Alten und Neuen Testament herausgegeben sowie für den Schulgebrauch, nach Originalen von Joseph Untersberger in „kinderfröhlicher Koloristik" (100 Stück *M* 2.50). Die meisten sind ansprechend, aber nicht alle, am wenigsten die Darstellung der unter dem Kreuze liegenden Magdalena. Den Text der Heiligen Schrift hätte man besonders, weil es sich auch um ein Hilfsmittel beim biblischen Unterricht handelt, besser berücksichtigen sollen. Im Paradiesesfrieden sind Adam und Eva schon vor der Sünde mit Fellen bekleidet, bei Melchisedechs Opfer ist Abraham nicht zu finden. Der Heiland stieß nach den Evangelien die Tische der Wechsler um, befahl aber den armen Verkäufern der Tauben, diese wegzutragen. Er wollte sie nicht im Tempel herumfliegen und verloren gehen lassen. Lazarus war gebunden, als er auferweckt wurde usw.

Christliche Aszetik. Von Dr Franz Xaver Mutz, Domkapitular. Dritte, verbesserte Auflage. 8° (XIV u. 584) Paderborn 1913, Schöningh. *M* 8.—

Die 1907 als 27. Teil der „Wissenschaftlichen Handbibliothek" erschienene Behandlung der Aszetik wurde damals in dieser Zeitschrift (LXXV 343 f) ausführlich besprochen und warm empfohlen. Sie ist im Gegensatz zu älteren Büchern dieser Art einerseits mehr apologetisch, anderseits weniger ausschließlich für Ordensleute abgefaßt, daher um so besser geeignet für Priester und Laien, welche in der Welt Gott vollkommen dienen wollen. In der neuen Auflage wurde besondere Sorgfalt darauf verwendet, die positive Seite der christlichen Aszetik, das Streben nach vollendeter Tugend und Verähnlichung mit Gott, stärker hervortreten zu lassen. Möchten recht viele das Werk benützen, um klarer zu erkennen, wie das christliche Leben seine Quelle hat in der christlichen Lehre und wie das in unserer Zeit immer mehr verkannte Übernatürliche die menschliche Natur erhebt und adelt.

Mehr Liebe. Lebensbild des Dom Pius de Hemptinne O. S. B. Deutsche Bearbeitung von D. Benedikta v. Spiegel O. S. B. aus der Beuroner Kongregation. Mit 3 Bildern. 8° (XVI u. 272) Freiburg 1913, Herder. *M* 2.80; geb. *M* 3.40

Im Alter von 27 Jahren starb 1907 der 1897 in Maredsous eingetretene, 1903 zum Priester geweihte Benediktiner Dom Pius. Sein Leben war bestimmt

durch Streben nach immer mehr Liebe. Dies tritt in erhebender Art hervor wie in seinen Taten, so auch in seinen Briefen und Aufzeichnungen. Die in Belgien und Frankreich dankbar aufgenommene, schlicht und eindringlich gegebene Lebensbeschreibung einer auserwählten Seele verdient auch in Deutschland einen großen Leserkreis.

Come Rack! Come Rope! By Robert Hugh Benson. kl. 8° (404) London 1912, Hutchinson & Co. Geb. 6*sh.*

[Dasselbe in Tauchnitz Editions. 2 Bände. Leipzig 1913, Tauchnitz. *M* 3.20; geb. *M* 4.40.]

Der sel. Edmund Campion S. J., der mit Federhut und Degen, kühn und heilig zugleich, durch einige Kapitel dieses Romanes schreitet, begrüßte mit den Worten Come rack, come rope! die Werkzeuge seiner Qual und seines Todes. Doch hat Benson nicht den gefeierten Märtyrer in den Mittelpunkt des Werkes gestellt, sondern er hat sich geschickt die künstlerische Freiheit gewahrt, Held und Heldin zu erdichten. Sonst wäre es ihm kaum möglich gewesen, so viel wirkliche Geschichte irgendwie einheitlich darzustellen. Aber seinen Robin und seine Marjorie, von denen die Geschichte nichts weiß, kann er ziemlich mit allem in Verbindung bringen, was die Verfolgungszeit unter Elisabeth kennzeichnet. Die jungen Leute lieben sich und wären wohl ein glückliches Paar geworden, wenn nicht Robins Vater, der unaufhörlichen Geldstrafen müde, sich dem neuen Glauben angeschlossen hätte. Das erschüttert sie beide so tief, daß sie unter dem Eindruck des priesterlichen Opfermutes jener Tage beschließen, sich zu trennen und zur Sühne nur für die große Sache der Kirche zu leben. Robin flieht nach Frankreich, um sich auf die heiligen Weihen vorzubereiten; Marjorie macht nach dem Tode ihrer Eltern ihre einsam gelegene Besitzung zu einer Tag und Nacht offenen Zufluchtsstätte für alle verkleidet das Land durchreisenden Priester. Damit ist nun, besonders nachdem auch Robin als Priester in seine Heimat zurückgekehrt ist, der Rahmen geschaffen, in den sich ohne allzu harten Zwang das ganze bedrängte Leben der damaligen englischen Katholiken fügt: die Verstecke und die heimlichen Messen, Beispiele heldenhafter Treue, aber auch bedauerlicher Schwäche und niedrigen Verrates, die Verschwörung zu Gunsten Maria Stuarts und das schreckliche Ende. Bei einer Priesterhetze, zu der Robins abgefallener Vater als Beamter gezwungen ist, wird Robin in Marjories Haus entdeckt. Er wird gefoltert und zum Tode geführt. Von der Höhe des Galgens gibt er seinem Vater, der niedergeschmettert am Fuß der Leiter kniet, die priesterliche Lossprechung, Marjorie sieht ihn mit großen, klaren Augen sterben. So schmerzlich und so groß war das irdische Ende einer Liebe, die schon vor Jahren freiwillig alles Erdenhafte überwunden hatte. „Wenn das Buch zu sensationell ist", sagt Benson im Vorwort, „so ist es doch nicht sensationeller, als für die Leute von Derbyshire zwischen 1579 und 1588 das Leben selber war." Die Londoner Ausgabe erreichte in den ersten drei Monaten 10 Auflagen. Und daß ein Roman von so katholischem Inhalt unter die Tauchnitz Editions aufgenommen wird, ist wohl auch ein Beweis für seinen literarischen Wert — nicht bloß für das wachsende Ansehen, dessen sich die Schöpfungen Bensons in der ganzen Englisch lesenden Welt erfreuen.

Die Insel der Einsamen. Eine romantische Geschichte. Von Paul Keller. Erste bis sechste Auflage. 12° (308) Berlin, München, Wien (o. J.), Allgemeine Verlagsgesellschaft. *M* 4.— ; geb. *M* 5.—

Im Aufbau ist Keller diesmal der Art Ibsens gefolgt, die bekanntlich darin besteht, daß der Verlauf der Handlung nach und nach die Ursachen bloßlegt, die den bereits am Anfang vorhandenen Zustand herbeigeführt haben. Nicht am wenigsten dieser Umkehrung der geschichtlichen Folge verdankt der Roman seine Spannung und Stimmung: wir stehen von vornherein einem seltsam romantischen Geheimnis gegenüber, während der Dichter bei natürlicher Abwicklung des Stoffes

mit zwei nur zufällig zusammenwirkenden Geschehnissen hätte beginnen müssen. Der Zeit nach das erste dieser Ereignisse ist der Haß des schwerblütigen Obersten Hugo gegen seinen Freund, den Hauptmann Albert, der ihm leichten Sinnes die Erwählte seines Herzens weggeheiratet hat; das zweite der Schurkenstreich eines Korporals, der dem Feinde Festungspläne verkauft und sie, um mehr Geld dafür zu bekommen, so geschickt fälscht und versendet, daß die Verräterei als Werk des Hauptmanns erscheint. Albert wird als vermeintlicher Spion zum Tode verurteilt. Sein Vater, Graf Raimund, nimmt die vom Kaiser angebotene Begnadigung nicht an. In der Nacht vor der Hinrichtung gesteht der Fälscher dem Oberst sein Verbrechen. Aber der weigert sich, den Hauptmann zu retten, in Wirklichkeit um der schönen Frau willen, vorgeblich, weil er in dieser Sache weder Kläger noch Richter sei, sondern einfach Vollstrecker eines Urteils, das andere zu verantworten hätten. Darob tödlicher Haß der Witwe gegen den Oberst und den Schwiegervater. In tiefster Verbitterung flieht der Graf auf eine mit schrecklichen Familienerinnerungen belastete Flußinsel und führt dort mit seinen Verwandten und Hörigen ein aller Bildung und aller Religion feindliches Leben, bis sich eines Tages ein wandernder Junker auf das Eiland schleicht, nach vielen Abenteuern des Grafen Töchterlein gewinnt, die Unschuld des erschossenen Hauptmanns an den Tag bringt und all die mit Gott und der Welt zerfallenen Flüchtlinge wieder zu menschenwürdigem Dasein und zum Glück des Glaubens führt. Man errät schon S. 145, daß der ebenfalls auf der Insel lebende, wahnsinnig gewordene Korporal der Urheber des dem Hauptmann zugeschriebenen Festungsplanes ist. Tatsächlich erfährt man das erst 100 Seiten später, und zwar durch einen argen Zufall, obwohl die schlaue Klotildis bei ihrem Einbruch in das Haus des Narren oder bei einer späteren Gelegenheit außer dem falschen Papiergeld ganz gut auch die S. 251 erwähnten Nachzeichnungen hätte finden können. Wie hier nicht die innere Kraft der Handlung, sondern die Willkür des Dichters die Lösung erzwingt, ebenso macht der glatte Abschluß den Eindruck, daß Lohn und Strafe nicht notwendige Folgen der Taten sind, sondern durch einen sorgsam abwägenden Kunstverstand von außen her zugemessen werden. Übrigens nimmt der Märchenton der Erzählung solchen Bedenken viel von ihrem Gewicht. Jedenfalls ist die Art der Bestrafung nicht alltäglich, und ihr Vollzug ist glücklich aus den gewählten Charakteren entwickelt und wirkungsvoll dargestellt. Dagegen hätten die Bekehrung Madeleines und der Eintritt des alten Grafen ins Kloster, obwohl beides an sich nicht unwahrscheinlich ist, ausführlicher begründet werden müssen.

In der farbigen Fülle der Gestalten, deren herrlichste, der unverdorbene Wildfang Klotildis, sicher eine der besten Schöpfungen Kellers ist, treten nicht so sehr die umschließenden Linien hervor als die prangenden und dräuenden, harten und weichen, bald grell aufleuchtenden, bald in dämmerndes Helldunkel versinkenden Flächen. Über dem ganzen Buch liegt die Romantik mit ihrer Unbestimmtheit und ihrem wonnigen Duft, mit ihrer neckischen Schelmerei und ihrer unendlichen Sehnsucht. Man darf nach Zeit und Ort nicht fragen, denn man muß „einem Fabulanten mehr glauben als einem Geschichtschreiber". „Alle Pessimisten haben Hühneraugen." „Ein weißes Wölkchen wanderte den Fluß hinab nach der Stadt. Mond und Sterne küßten es, und die Sehnsucht eines jungen Kindes ging mit ihm auf Reisen." „Und dann ist es am besten, wenn aus den alten Friedhöfen Kinderspielplätze werden; denn ob über Gräbern Blumen blühen oder Kinder spielen, ist ganz dasselbe." So klingt es die Seiten des herzigen Buches auf und nieder. Und mag dieser Roman im ganzen mehr sinnig sein als tief, so tief ist er doch, daß er ergreifend schön die alte Weisheit versinnbildet, die der Herr der einsamen Insel auf sein und seiner Mutter Grab setzen ließ: „Für dich, Herr, hast du uns geschaffen; unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir!"

Miszellen.

Philosophie für anglikanische Theologen. Unsere jungen Theologen wissen nicht anders, als daß sie Philosophie studieren müssen. Beschäftigung mit der Weltweisheit, hier mehr, dort weniger, in günstigen Fällen bis zu drei Jahren, gilt als unumgehbare Vorhalle zur Gottesgelehrtheit. Auch die Enzyklika Pascendi, welche die scholastische Philosophie von neuem anempfiehlt, setzt diesen Studiengang wie etwas Selbstverständliches voraus. Es kann für die katholische Kirche nur erfreulich sein, daß auch Außenstehende sich zur Anerkennung ihrer Lehrweisheit genötigt finden.

F. W. Macran behandelt in der Mainummer der British Review das Thema: Idealism and the Christian Faith. Er stellt fest, daß die anglikanischen Theologen gegenüber dem „kritischen Idealismus", der auf englischem Boden im 8. Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts auftauchte, einen auffallenden Mangel an sicherem Urteil bewiesen haben. Die ersten großen Vertreter des neuen Idealismus waren Thomas Hill Green und die Brüder Edward und John Caird. Man betonte wieder, entgegen dem Materialismus und Empirismus der Zeit, die Notwendigkeit eines geistigen Prinzips, ohne jedoch einen bestimmten, befriedigenden Theismus zu bekennen. Es war nicht klar, wie das „einende Prinzip", das unendliche „Selbst", sich über das Mannigfaltige in der Welt erhebe, auch nicht, ob die persönliche Unsterblichkeit sich vor jenem alles verschluckenden Einen behaupten könne. Während man aber damals den Christenglauben in irgend einer Form noch beizubehalten wünschte, ging es auf der zweiten Entwicklungsstufe des Idealismus, die am klarsten durch F. H. Bradley vertreten war, zum erklärten Haß gegen das Christentum abwärts. Die Erhabenheit des Absoluten über Welt und Erfahrung verflüchtigte sich noch mehr; Unsterblichkeit sei möglich, aber nicht wahrscheinlich. Den letzten Schritt tat der Pragmatist F. C. S. Schiller. Das gespenstische Absolute, das sich doch nicht von der Welt unterscheiden soll, wird als unnütz verabschiedet und mit dem Mut der Verzweiflung der Pluralismus empfohlen — der größere Teil der Menschheit habe immer an eine Mehrzahl von Göttern geglaubt. Mc Taggart, der auch hier zu nennen ist, lehrt die Seelenwanderung.

Der Gegensatz dieser englisch-idealistischen Bewegung nicht nur zur geoffenbarten, sondern auch zur natürlichen Religion springt somit in die Augen. Wie war es dann aber, fragt Macran, überhaupt möglich, daß man sie bei uns so stürmisch willkommen hieß und so große Hoffnungen auf sie setzte? daß man meint, sie könne gemeinsamer Boden für die verschiedenen religiösen Richtungen in England werden? Zum Teil mag es sich daraus erklären, daß sie als eine Art Spiritualismus eine Periode des Materialismus oder agnostischen Monismus siegreich abzulösen schien und darum auf gläubige Kreise Anziehung übte. „Aber es muß auch zugegeben werden, daß wir als Nation nicht zu metaphysischer Spekulation neigen, und was von uns im allgemeinen wahr ist, ist in besonderer Weise wahr, denke ich, von der Geistlichkeit der anglikanischen Gemeinschaft. Ihre

Theologie ist stets mehr praktischer als theoretischer Natur gewesen", vielleicht auch eine Folge des stark nachwirkenden Einflusses von Bischof Butler.

„Und das bringt mich auf den praktischen Schluß des gegenwärtigen Essays. Ich kann ihn nicht schließen, ohne ein Wort für einen philosophischen Studienkurs als notwendigen Studienbestandteil für den anglikanischen Klerus einzulegen. Das Fehlen eines solchen Kurses scheint mir der große Mangel in seinen theologischen Studien zu sein. Geschichte, Kritik, Dogmatik bilden einen Teil seines Curriculums auf jeder Universität und jedem theologischen Kolleg, und in der Regel hat er von diesen Dingen eine angemessene Kenntnis. Aber Philosophie, die für alle seine andern Studien eine Basis bilden und ein Fundament abgeben sollte, wird entweder ganz übergangen oder in der oberflächlichsten Weise behandelt. Ein anderes System herrscht, soviel ich weiß, in den römisch-katholischen Kollegien und ihrer theologischen Studiermethode. Seit den Tagen des Aquinaten und der großen Scholastiker wandte man ernste Aufmerksamkeit an den Aufbau und die lehrhafte Weitergabe eines philosophischen Systems, das für das stolze Gebäude des christlichen Glaubens ein festes Fundament bilden sollte. Und gerade in unsern Tagen hat diese Kirche den Angriffen des modernen Rationalismus hauptsächlich dadurch zu begegnen gesucht, daß sie sich fester als je innerhalb der Linien der scholastischen Philosophie verschanzte."

Nun meint der Verfasser, daß man doch nicht die Fortschritte des menschlichen Gedankens seit dem 13. Jahrhundert ignorieren dürfe. Darin sind wir natürlich mit ihm einig. „Aber", fährt er fort, „unsere augenblickliche Frage geht nicht auf ein besonderes System, sondern allgemein auf eine philosophische Grundlage für den Glauben. Und in Bezug auf die Wichtigkeit und Notwendigkeit einer solchen Grundlage kann es für meinen Geist überhaupt keinen Zweifel geben. Das Papsttum drängt zu gesteigerter Aufmerksamkeit auf den Ausbau einer christlichen Philosophie, die das große Korrektiv für den freidenkerischen Rationalismus oder den seichten Pantheismus unseres Zeitalters sein soll. Damit hat es uns, was immer wir über seine gegenwärtige Haltung gegenüber den Fragen historischer und kritischer Forschung denken mögen, ein Beispiel aufgestellt, dem zu folgen wir nicht zögern sollten. . . . Vor allem sollten wir trachten, in moderner Ausdrucksweise jene altehrwürdigen Beweise für das Dasein Gottes wiederzugeben, auf die alle Religion letzten Endes gegründet sein muß und die allein ihr ein unumstößliches Fundament sichern können."

Flammarionsche Syllogismen. Unter den zahlreichen Schriften Flammarions befindet sich auch ein Büchlein mit „Biographischen und Philosophischen Memoiren eines Astronomen" (Paris 1911). Daß ein Astronom zugleich Philosoph ist, kann nur als ein Vorzug angesehen werden, obwohl ein gleiches Maß von Kompetenz in beiden Wissenschaften selten in einer Person sich vereinigt findet. Reife Geister vom Schlage eines Kopernikus weist nicht jedes Jahrhundert auf.

Die Flammarionsche Astronomie ist schon sprichwörtlich geworden. Es ist nicht die rechnende Astronomie, die aus den Schriften von Laplace oder Bessel erlernt wird, auch nicht die populäre Astronomie nach dem Stile von Mädler

und Littrow, oder J. Herschel und Newcomb, oder Heis und Plaßmann. Es ist eine Astronomie eigener Art, die auf großer Belesenheit und daher im großen Ganzen auf richtigen Angaben beruht, im übrigen aber sich auf den Schwingen einer seltenen Einbildungskraft über alle Schranken von Raum und Zeit erhebt. Schon die Überschriften seiner Werke bezeichnen diesen Schwung, z. B. „Die Vielheit der Welten", „Die imaginären und die wirklichen Welten", „Das Ende der Welt", „Die unbekannten Naturkräfte", „Die Welt vor dem Erscheinen des Menschen" usw. Die behandelten Gegenstände und der phantastische Schwung, mit dem sie vorgetragen werden, sind an sich harmlos, so daß man dem Verfasser die große Verbreitung seiner Schriften als Frucht seiner schriftstellerischen Begabung gerne gönnen möchte. Auch die Selbstbiographie eines Astronomen könnte man sich gefallen lassen, obwohl ein ernster Mann wie Newcomb sich gegen eine Biographie verwahrte und „Erinnerungen eines Astronomen" (Reminiscences) schrieb. Selbst „Philosophischen Memoiren" könnte man gleichgültig gegenüberstehen, wenn nicht in dem Flammarionschen Büchlein ein psychologisches Element hinzukäme, das sich wie ein böser Faden durch alle seine Schriften hindurchzieht. Die Memoiren erzählen nämlich den Abfall des achtzehnjährigen Verfassers vom Christentum und sein „Hineinstürzen" in die Reiche des Spiritismus im Alter von zwanzig Jahren. Seitdem war sein Motto: „Die spiritualistische Philosophie der Wissenschaften" (S. 431). Diesen Irrfahrten könnte man, wie so vielen andern, stillschweigend zusehen, wenn nicht das katholische Gewissen des siebzigjährigen Verfassers durch allseitige Angriffe auf die Offenbarung niedergekämpft werden müßte. Diese Angriffe sind zwar keine Pfeile; denn für so ernste Waffen ist in der Ausrüstung des „Astronomen" kein Platz. Es sind Irrlichter, wie seine Rêves étoilés, die für 60 Centimes zu haben sind. Einige Beispiele aus den Memoiren dürften den Lesern der „Stimmen" eine kleine Erholung bieten.

Ein aus überquellender Einbildungskraft entsprungener Angriff hat selbstverständlich keine philosophische Form. Der dem Wortschwall zu Grunde liegende Gedankeninhalt muß sich aber trotz der inneren Widersprüche auf eine syllogistische Formel zurückführen lassen. Es soll also der Versuch gemacht werden, aus den verschiedenen „Beweisen" gegen das Christentum die Vordersätze, Untersätze und Schlußfolgerungen herauszulesen. Die Reihenfolge der Argumente ist einfach durch die Seitenzahl bestimmt.

Auf S. 169 findet sich folgendes Argument: Die ganze Ökonomie des Christentums ist auf dem Begriff des alten, geozentrischen Weltsystems aufgebaut. Nun ist aber dieses System falsch: also ist das Christentum falsch. Die Schlußfolgerung ist gut, der Untersatz wird mit beredten Worten bewiesen, darüber wird aber die Begründung des Vordersatzes ganz übersehen.

Weiter heißt es S. 170: Das Ziel der Himmelfahrt Christi wäre nach dem Evangelium ein Kegelmantel. Nun ist aber der geometrische Ort dieses Zieles oder des Paradieses kein Kegelmantel: also ist die Himmelfahrt Christi eine Fabel wie die des olympischen Jupiter. Nachsatz und Schlußfolgerung kann der Leser dahingestellt sein lassen, weil ihm die Ehre angetan wird, den Vordersatz bewiesen zu sehen wie folgt: Die Himmelfahrt Christi erfolgte zenitwärts, d. h. in der

Richtung eines ins Unbegrenzte verlängerten Erdradius. Nun beschreibt aber dieser bestimmte Erdradius in 24 Stunden einen Kegelmantel: also ist das Ziel der Himmelfahrt Christi ein Kegelmantel. Das scharfe Auge dieses Astronomen hat selbst die leuchtende Wolke, in der die Himmelfahrt verschwand, durchdrungen.

Hölle, Fegfeuer und Paradies werden S. 175 in einfacher Weise beseitigt: sie sind nämlich keine „räumlichen Orte" (lieux dans l'espace). Nun ist aber unser künftiges Dasein an einen räumlichen Ort gebunden: also werden wir nicht in Hölle, Fegfeuer oder Paradies sein. Der Nachsatz wird sogar mit dem Ausruf bewiesen: „Wir können nicht nirgends sein." Wohl aber wird im Vordersatze vorausgesetzt, daß Himmel und Hölle nirgends seien, d. h. nicht vorhanden seien. Wie der Verfasser die Himmelfahrt auf einem Kegelmantel vor sich gehen läßt, so schwingt er sich hier selber im Kreise herum.

Ein letztes Argument gegen das Christentum beginnt S. 181 mit den Worten en résumé und lautet wie folgt: Die Lehre von der Erlösung ist ein orientalischer Roman. Nun ist aber ein Roman eine Fiktion: also ist die christliche Lehre eine orientalische Fiktion. So bloßgelegt ist der Gedanke vom Verfasser freilich nicht. Beredte Worte verfehlen nicht, den Vordersatz zu umkleiden wie folgt: Die Erlösung gründet sich auf den Fall Adams, der Fall Adams auf die Versuchung, die Versuchung auf die Existenz des Teufels und diese auf eine Engelschlacht vor der Erschaffung des Menschen. Nun wartet man auf den Nachsatz und seinen Beweis; statt dessen heißt es: En vérité, un pareil édifice n'est-il pas fort romanesque?

Ähnliche Sprünge ziehen sich durch das ganze Büchlein, auch wo es sich um gleichgültige Dinge handelt.

Was aus diesen philosophischen Memoiren hervorschießt, sind also nicht Pfeile, sondern Irrlichter, die nur ganz oberflächlichen Naturen schaden können. Und das ist das beste an dem Buche. Zu bedauern ist aber ein Verfasser, der in dem ehrwürdigen Alter von 70 Jahren ein so unreifes Produkt auf den Markt bringt.

Mazdaznan, eine moderne Zoroasterbotschaft. Wie die neue Theosophie an indische Lehren, so knüpft eine bislang weniger bekannte Bewegung, das Mazdaznan, an Zoroaster an. Wie aber die Ausdeutung der indischen Weisheit durch die abenteuernde Russin H. P. Blavatsky und die geschiedene Pastorsfrau Annie Besant von den Indologen mit Verachtung gestraft wurde (s. diese Zeitschrift LXXIX 492 f), und gerade neuerdings, da Mrs Besant der Theosophie in Indien eine wissenschaftliche Grundlage zu geben suchte, Klagen der Hindu über Verfälschung der alten Lehre sehr lebhaft geworden sind, so wird auch Mazdaznan von Avestakennern als eine schwärmerische Seichtheit abgelehnt und kann nicht einmal so weit Vertrauen beanspruchen, daß es richtigen Zoroastrismus und Mazdaismus darstelle.

Der Urheber der Bewegung und ihr „Kalantar", d. h. Leiter, schreibt sich Dr Otoman Zaradusht Ha'nish und lebt in Chicago. Er ist dem Vernehmen nach ein in Leipzig geborner ehemaliger Schriftsetzer namens Hanisch. In die Geheimnisse des Mazdaznan will er in Zentralasien bei einem 8000 Jahre alten

Orden eingeweiht worden sein, ähnlich wie die Führer der theosophischen Bewegung sich auf die unkontrollierbaren „Meister“ des Himalaja berufen [1].

Auf Deutschland hat Mazdaznan von Amerika her seit etwa zehn Jahren Einfluß gewonnen. Es gibt eine Mazdaznan-Vereinigung Deutschland, Sitz Leipzig. Mazdaznan-Zirkel zählte man in den deutschredenden Ländern schon vor geraumer Zeit 23. Fast alle Großstädte haben bereits Gelegenheit geboten, Mazdaznan-Atmungs-, Wiedergeburts- usw. -Kurse mitzumachen; auch Ha'nish bereist die deutschen Städte und hält Vorträge in rotem Ornat. Eine Reihe von Pensionen, Speiselokalen, Reformrestaurants verabreichen Mazdaznan-Küche. Der geschäftliche und literarische Mittelpunkt für die deutschsprechenden Länder liegt im „Verlag und Versandthaus David Ammann“ in Leipzig.

Das deutsche Organ der Bewegung heißt „Mazdaznan. Zeitschrift für zarathustrische Philosophie und Körperpflege“ und empfiehlt sich auf dem Prospekt als „Wegweiser zur höchsten Entwicklungsstufe des Körpers und des Geistes, zur Hebung der weißen Rasse, zur Erreichung von Jugendlichkeit, Gesundheit, Selbstvertrauen, Nervenkraft, Gleichmut und Glück“. Den Hausfrauen, die nach Mazdaznan kochen wollen, empfiehlt die Preisliste des Verlags das „Mazdaznan-Kochbuch“, das Rezepte enthält, dann aber auch die „Mazdaznan-Diätetik“, welche die Prinzipien auseinanderlegt. Wer Gesundung und Kräftigung wünscht, findet eine „Mazdaznan-Therapie und -Phrenologie“ vor. Einzelheiten werden ihm ausgeführt in der „Mazdaznan-Atmungs- und -Gesundheitslehre“ und der „Wiedergeburt“. „Wer den Atem weiter pflegen und sich täglich die Vorteile kräftiger Ausatmung sichern will (tönender Atem, Gebet, Austreibung böser Geister = Ausstoßung der Kohlensäure), der kaufe ‚Mazdaznan-Liederbuch‘.“ „Wer Quellenstudien treiben will und über genügend Muße und Geduld verfügt, um sich in den hehren Geist Zoroasters und in die symbolreiche orientalische Ausdrucksweise zu versenken, der kaufe ‚Avesta‘.“

Zwar kündete auch der Inhaber des Theosophischen Verlagshauses und des Buddhistischen Verlages, zugleich der „Zentrale für Reformliteratur (Abteilung Mazdaznan)“, H. Vollrath in Leipzig, ein Werk „Mazdaznan-Reformkochbuch und Nahrungsmittellehre“ an, wie das vorhin genannte nach Hanis'h (so!) für deutsche Verhältnisse bearbeitet. Der Prospekt ereifert sich sehr gegen Leute, die Mazdaznan patentieren möchten, und warnt vor ihren Kochbüchern, „da nur dieses Kochbuch den hier angedeuteten Lehren und den darauf basierenden staunenerregenden Erfolgen entspricht“.

[1] Das Wort Mazdaznan ist trotz der vieltausendjährigen Weisheit, die es bezeichnen soll, nicht avestisch, sondern jüngerer Bildung; es bedeutet „Gedanke des Weisen“ oder wie die Mazdaznanschriften übersetzen „Meistergedanke“. Ganz unavestisch ist neben Otoman das Zaradusht (gelegentlich Zar-Adusht, Zar Adusht), das sich Ha'nish als Vorname beilegt. Woher vollends die Schreibweise Ha'nish (gelegentlich Ha'Nisch, Hanis'h)? Kalântar, Komparativ von kalân, ist vulgäriranisch für Präses u. dgl.; vgl. Vullers, Lexicon persico-latinum etymologicum II, Bonnae 1864. Mit Avesta hat das Wort nichts zu tun; vgl. Chr. Bartholomä, Altiranisches Wörterbuch, Straßburg 1904, Trübner.

„Es sind zwar schon verschiedene Versuche gemacht worden, Mazdaznan-Kochbücher in Deutschland zu publizieren, doch es haben sich darin große Fehler und Mängel herausgestellt, deren Folgen recht betrübender Art gewesen sind. Einer dieser Versuche entsprang der verlegerischen Hast, da der Schreiber Konkurrenz fürchtete und glaubte, daß seine Freunde ihm zuvorkommen würden in der Veröffentlichung dieser Mazdaznan-Diätetik. Wenn jemand ferner eine neue Lebenskunst und Ernährungspraxis predigt, so verlangt man von ihm, daß er selbst nach den Grundsätzen seiner Lehre lebt, und daß seine Gesundheit entsprechend seiner Lehre ist, verlangt man, daß er in erster Linie den Beweis von der Güte seiner Grundsätze liefert in Form einer selbsterworbenen und selbstverdienten Gesundheit und Leistungsfähigkeit. Wenn der Betreffende aber — trotz seiner alleinseligmachenden Lebensregeln — todkrank wird und erst durch Eingriff eines andern wieder lebensfähig gemacht werden kann, so wirft diese Tatsache kein besonders gutes Licht auf die von ihm vertretenen diätetischen Lehren, und solche Menschen eignen sich nicht als Apostel für eine neue Heilsbotschaft der Diätetik, denn, wie der Schöpfer, so ist auch sein Produkt. Dadurch, daß derartige Apostel einmal so lehrten und dann wieder anders, sind die Anhänger ihrer Diätetik in große Skrupel und Bedenken hineingeworfen worden, und sie haben schließlich das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, wodurch der Sache als solcher sehr geschadet wurde."

Schon im Bisherigen ist die auf Körperkultur gerichtete Seite von Mazdaznan stark hervorgetreten. „Es ist unmöglich", sagt der eben angezogene Prospekt, „daß wir in die tiefen Geheimnisse unseres Seins und Werdens, die Geheimnisse des Okkultismus, der Mazdaznanlehre eindringen können, die esoterische Weisheit des Orients in ihrer ganzen Tiefe durchleben und begreifen können, wenn unser materielles Dasein nicht auf eine andere Grundlage gestellt wird." Auch das Versandthaus in Leipzig trägt dieser Forderung bis ins Einzelne Rechnung. Da gibt es hefefreie Mazdaznan-Brote, Mazdaznan-Leinsamenröllchen und -Erdnußröllchen, eine Reihe von Mazdaznan-Biskuits und eine Menge Mazdaznan-Speisen, Mazdaznan-Gewürze, Mazdaznan-Tees, die im Handel entweder gar nicht oder nicht in der Beschaffenheit zu haben sind, wie es die Lehre verlangt. Mazdaznan-Haarpuder, Mazdaznan-Schönheitscrême und sonstige Mazdaznan-Hautpflegemittel dienen einer erleuchteteren Hautpflege als der üblichen. Ungeheuer wichtig in der gleichen Hinsicht ist die richtige Mazdaznan-Leibwäsche. Schon die Gesundheitslehre des hohen Altertums habe die Leibwäschefrage dahin gelöst, daß der beste Stoff im ganzen die Seide ist; daher verkauft das Versandthaus sämtliche Wäschestücke in Seide bis hinab zu seidenen Fußschlüpfern und Fußlappen. Unter den „hygienischen Mazdaznan-Waren" finden sich neben den verschiedensten Mazdaznan-Essenzen glücklicherweise auch Weihrauchgefäße, „für Geschenkzwecke besonders geeignet". Endlich gewährleisten die volle Ermöglichung der geforderten Lebensweise eine Anzahl von Mazdaznan-Wirtschaftsartikeln: Universal-Gemüse-Schneid- und -Reibemaschinen, Kurbel- und Hand-Fruchtpressen, Zitronenpressen, Kaffeeröster, Reise-Spirituskocher, Puffmais-Röstsiebe, ganz besonders aber Schrotmühlen. Mehr idealen Zielen dienen hinwieder die Mazdaznan-Medaillen mit dem Bilde der Sonne, auch Büsten und Bilder von Dr Ha'nish, namentlich im Ornat.

Die neueste literarische Erscheinung von einigem Umfang ist „Das Mazdaznan-Heilsystem in seinen Grundzügen“ von Dr med. Oberdörffer (Leipzig, Mazdaznan-Verlag). Dem Titel entsprechend tritt hier das Medizinische in den Vordergrund; es sei einiges für Mazdaznan Bezeichnende herausgehoben.

Für die Diagnostik wie für die Menschenkenntnis überhaupt grundlegend gilt in Mazdaznan die von der Wissenschaft abgelehnte Phrenologie: man erkennt den Menschen vor allem an der Schädelform. Es gibt drei Temperamente: das intellektuelle, spirituelle, materielle. Auf der jetzigen Entwicklungsstufe der Menschheit ist gewöhnlich noch eines davon beim Einzelnen vorherrschend: die Basis, die andern sind untergeordnet: die Inklinationen; so kann jemand materiell basiert, in erster Inklination intellektuell und in zweiter spirituell sein. Nun entsprechen aber den verschiedenen Gehirnanlagen auch drei verschiedene Organsysteme des Menschen, der materiell Basierte z. B. hat gute Verdauungsorgane. Krankheit setzt immer an dem Organsystem ein, das der schwächsten, also der zweiten Inklination entspricht; sehr ernst ist sie zu nehmen, wenn sie das System ergreift, das der Basis entspricht. Ein Magenübel ist demnach ganz anders zu beurteilen, je nachdem es bei einem Materiellen oder Spirituellen oder Intellektuellen auftritt.

Daß die Temperamente ihre eigenen Farben haben, das materielle die rote, das spirituelle die blaue, das intellektuelle die gelbe, gibt einen bedeutsamen Fingerzeig für die Mazdaznan-Diätetik. Will z. B. ein Materieller eine seinem Temperament entsprechende Nahrung nehmen, so muß er alle Stoffe wählen, welche die rote Farbe vom hellen Rot bis zum Dunkelbraun enthalten. Aber nicht nur bei der Nahrung muß er dieses Gesetz befolgen, sondern er muß überhaupt im Leben, in Kleidung, Möbeln, Dekorationen seine Grundfarbe in Einklang zu bringen suchen mit seiner Umgebung. Hätte der Mensch seine höheren Sinne entwickelt (er hat nach Mazdaznan 12 Sinne), würde er ebenso sicher wie das Tier die beste Nahrung aufsuchen. Überall in der Natur finden wir Nahrungsmittel, welche jene drei Farben enthalten; so haben wir rote, blaue und gelbe Kartoffeln. In manchen Fällen läßt sich die eigentliche Farbe nicht mit Sicherheit bestimmen; dann erkennen wir aber an der Farbe des Keimes, für welches Temperament die betreffende Nahrung gehört. So haben wir braun-, gelb- und weißkeimenden Weizen. Bananen sind im allgemeinen besser für intellektuell Basierte, aber sie nehmen bei vorgeschrittener Reife immer mehr die bläuliche Färbung an, so daß sie dann besser für spirituell Basierte passen.

„Die Bekömmlichkeit der Speisen hängt aber nicht nur von der richtigen Zusammensetzung und Zubereitung ab; sondern ein wesentlicher Faktor spielt die Stimmung des Kochs (so!), der seine guten und seine schlechten Gedanken auf die Speisen überträgt. Für den materialistisch denkenden modernen Menschen, namentlich für unsere einseitigen Wissenschaften mag es ja sonderlich klingen, daß man Gedanken mit in die Suppe kochen könne. . . . Die Farben der drei Temperamente spielen nicht nur bei den einzelnen Speisen, sondern auch bei den Jahreszeiten eine Rolle. Die Tafeldekorationen im Frühjahr sollten rot, im Sommer bläulich, im Herbst gelb sein; im Winter sollte die Ausschmückung der Tafel reinstes Weiß mit Grün zeigen“ (S. 49 f). Fleisch sei keine Nahrung für

den Menschen, sondern nur für Raubtiere. Ja der Mensch soll zu seiner Erhaltung überhaupt kein Lebewesen zerstören, nicht einmal in der Entwicklung begriffene Pflanzen.

Das Mazdaznan-Heilsystem dient zwar in erster Linie zur Heilung Kranker; doch gebe es heute kaum andere Menschen als Kranke, da alle nicht vollkommen harmonisch Entwickelten im Sinne der Entwicklungslehre krank seien.

Der Verfasser bespricht der Reihe nach die drei Prinzipien der Mazdaznanbehandlung, der wir sonach uns alle unterwerfen müßten, die Behandlung der äußeren Haut, die innere Behandlung, endlich „konzentrierte Atemübungen". „Die Atemkunde ist das wichtigste und bedeutendste Kapitel des ganzen Mazdaznan-Heilsystems" (S. 63). „Es klingt ja sonderbar, daß wir durch den Atem unser Wissen vermehren könnten.... Die Mazdaznan-Atemkunde gibt über dieses wichtigste Gebiet von allen Betätigungen, die der Mensch überhaupt kennt, genaue Aufschlüsse und Anleitungen. Wir haben es ganz in der Hand, ungeahnte Kenntnisse und Fähigkeiten zu erlangen, wenn wir in dem Atem die Quelle dazu erkannt haben, und wenn wir aus dieser Quelle, welche aus dem ganzen Kosmos ununterbrochen in uns einströmt, mit Bewußtsein, Konzentration und Andacht zu trinken verstehen" (S. 75 f). Wohlgemerkt, mit Konzentration, was auch in Mazdaznan etwas ganz Entscheidendes ist! „Ob ich esse, ob ich atme, ob ich geistige oder körperliche Arbeit verrichte, ob ich spiele, ob ich rede oder zuhöre, bei allem muß ich mit meinen ganzen Gedanken dabei sein.... Soll z. B. eine Speise in ihrer vollen Wirkung zur Entfaltung gelangen, so muß sie mit Bewußtsein und Konzentration genossen werden" (S. 104 f).

Für das Mazdaznan-Heilsystem sind alle Krankheiten heilbar. Selbst Geisteskranke und Verbrecher können geheilt werden durch Regeneration und Atmung. Regeneration, Wiedergeburt, damit haben wir noch ein Zauberwort genannt. „Greise können wieder Jünglinge werden, und Matronen können ihre jugendliche Frische wieder erlangen" (S. 79). „In Tempeln und Mysterienschulen wurden früher diese Wahrheiten gelehrt, und dieselben ewigen Wahrheiten werden heute in aller Öffentlichkeit der sinkenden Rasse dargeboten als einziger Rettungsanker in Form von Atemkursen und Wiedergeburtskursen" (S. 81).

Es ist nicht Aufgabe dieser Zeitschrift, medizinische Urteile zu fällen. Sie überläßt solches den Medizinern; wenn sie Oberdörffer ebenso unglimpflich behandeln wie er sie, muß er sich allerdings auf Schlimmes gefaßt machen. Aber auch bei medizinischen Laien können Berufungen auf die „uralten", „in einer Zeitdauer von 9000 Jahren aufgebauten", „von Zarathustra, dem Stammvater der arischen Rasse (!), herrührenden" usw. Geheimlehren heutzutage wenig verfangen; zu oft haben wir Derartiges von vertrauensunwürdigen Leuten gehört. Zumal da Mazdaznan in intimsten Dingen eine durchgreifende Behandlung an seinen Jüngern in Angriff nehmen will (viel Krasses und Abstoßendes steht hierüber in Mazdaznanschriften), muß jeder nicht Waghalsige eine unzweifelhafte Legitimation von ihm verlangen. Allen Respekt vor den Erfahrungen der Jahrtausende: aber sie müssen durch noch andere Leute festgestellt werden als durch Dr Otoman Zaradusht Ha'nish in Chicago.

Die Mazdaznan-Weltanschauung tritt in unserem Buche hinlänglich klar zu Tage. An einer Stelle wird die persische Dualismuslehre vom guten und bösen Prinzip herangezogen, um den inneren Zwiespalt in uns zu erklären. „Deshalb lehrt Mazdaznan, diese noch unvollkommene Körperlichkeit umzubauen und umzumodeln, damit sie ein gefügiges Instrument des geistigen Prinzips in uns wird" (S. 72; soll dagegen S. 24 ein Urprinzip gelehrt sein?). Für die Welt gilt die Entwicklungslehre, „wie sie von Darwin, Haeckel (!) erkannt ist" (S. 23). Ihr Anfang (?) ist von Ewigkeit (?) her. Das Ziel der Menschenentwicklung ist die unbegrenzte Vollkommenheit, ob im Diesseits oder nach dem echten Mazdaismus im Jenseits, wird nicht weiter gesagt. Daß Beamte mit einem gewissen Alter pensioniert werden, „brauchte nicht zu sein, wenn man die Lehre der Wiedergeburt kennen würde" (S. 82). Es ist Mazdaznangrundsatz, „die Erde zum Paradies zu machen".

Der Mensch soll eine unabhängige Individualität werden, erhaben über karmische Einflüsse. Damit rückt Oberdörffer erfreulicherweise von der Theosophie ab, wie auch durch einen deutlichen Seitenhieb auf die „Meister" (S. 67 70 81). Vom Christentum werden gewisse Formen angenommen, aber leider in unhaltbar oberflächlicher Weise auf Zoroaster zurückgeführt und nach Mazdaznan umgedeutet. „Aus den alten heiligen Schriften der Perser, dem Zend-Avesta, sind die Weisheitslehren übergegangen in die Schriften des Alten und Neuen Testaments, und die Weisheitslehren der Bibel sind im Grunde physiologische Lebenslehren" (S. 80). Wahrlich, eine summarische Religionsgeschichte! Das Wort bei Johannes πνεῦμα ὁ θεός habe den Theologen viel Kopfzerbrechen gemacht; es heiße aber wörtlich: Atem ist Gott. Mazdaznanweisheit liege auch in der Mahnung: Betet ohne Unterlaß; denn „ohne Unterlaß" heißt: Betet in möglichst langen Ausatmungen, so daß der Körper möglichst von Kohlensäure befreit wird! Es begreift sich bei solcher Exegese, daß die Theologen vom Verfasser ebensowenig geliebt sind wie die Mediziner; er schilt gerne auf beengende konfessionelle Scheuklappen.

Der Verfasser hat nun ein großes Anwesen, Schloß Rheinburg bei Gailingen (Baden), zu Sanatorium und Lebensschule nach Mazdaznangrundsätzen eingerichtet. Mazdaznanandachten gehören dort mit zur Tagesordnung. Es mag sein, daß Mazdaznan wie Theosophie u. ä. ein religiöses Mehr bedeutet gegenüber roher Freidenkerei. Aber Christentum ist es nicht, am allerwenigsten katholisches, und Mitleid verdienen, die, aus glaubenstreuen Kreisen hervorgegangen, auf Ha'nishs Behauptungen hin das Christentum um Mazdaznan hingeben. Sicher hätten sie es nie getan, wenn sie so viel Arbeit daran gesetzt hätten, das Christentum kennen zu lernen, wie ihnen die Einarbeitung in phantastische asiatische Philosophien und Religionen, oder vielmehr deren unverbürgten Extrakt kostete. Was haben sie verloren, und was für Autoritäten sind es, denen sie jetzt glauben? „Von der Wahrheit werden sie die Ohren abwenden, sich aber Fabeln zuwenden" (2 Tim 4, 4).

Sittliche Gefühllosigkeit.

Immer noch wogt in der Psychiatrie der Kampf um das sog. „moralische Irresein", um die „moralische Anästhesie", die „sittliche Idiotie".

Bei der Rolle, welche diese Begriffe spielen können, wo es sich um die Beurteilung unverbesserlicher Kinder, schwer erziehbarer Fürsorgezöglinge, um Insassen von Arbeitskolonien, von Gefängnissen und Zuchthäusern handelt, haben auch weitere Kreise ein Interesse an der Frage, ob es eine sittliche Gefühllosigkeit gebe, ob sie krankhafter Natur sei, ob sie eine eigentliche Geisteskrankheit darstelle oder nicht. Die folgende Arbeit sucht vom Standpunkt des Psychologen diese Frage zu behandeln. Sie geht aus von dem Tatsachenmaterial der Psychopathologie und trägt den Anschauungen der Psychiater Rechnung, wahrt sich jedoch die Freiheit der eigenen philosophischen Beurteilung. Diese ist um so notwendiger, als im Lager der Psychiater keine Einigkeit herrscht und bei manchen Autoren Anschauungen mithineinspielen, die nicht auf Tatsachenmaterial, sondern auf vorgefaßte, oft ganz unhaltbare Meinungen sich gründen. Zunächst wollen wir das Bild der moralischen Gefühllosigkeit zu entwerfen suchen; dann verschiedene Gruppen von Menschen durchgehen, bei denen „moralische Gefühllosigkeit" sich zeigt; endlich werden wir die Lehre von der Gefühllosigkeit selber prüfen.

I. Wechselnde psychiatrische Anschauungen.

1. Unter dem Ausdruck „sittlich Gefühllose" oder, was das gleiche ist, „moralisch Anästhesische" fassen Psychopathologen Leute zusammen, auf welche scheinbar das sittlich Gute keinen Eindruck macht, die das sittlich Schlechte nicht zurückschreckt: kalte Egoisten, aller Liebe, Anhänglichkeit und Dankbarkeit bar, die mit der ruhigsten Miene der Welt fremdes Recht mit Füßen treten und andere mißhandeln können, die vor der bösen Tat nicht zaudern und nach derselben weder Reue noch Gewissensbisse äußern, welche die Gebote Gottes zwar kennen, aber tun, als seien diese nur für andere, nicht für sie gegeben. Das ist im allgemeinen das Bild, das die Psychopathologen entwerfen.

Was man unter sittlichen Gefühlen verstehe, wird meist als bekannt vorausgesetzt und nicht weiter erörtert, oder man beruft sich auf Anschauungen moderner Psychologen wie Wundt, ohne dieselben zu prüfen. Gelegentlich findet man auch Ausführungen über die Moral, ihren Umfang und ihre Entstehung. Jeder geht seine eigenen Wege [1]. Nur die aristotelisch-scholastische Lehre, die mit der christlichen Sittenlehre sich deckt, ist ihnen ein unbekanntes Land.

Auch darüber ist man sich nicht einig, ob man von sittlicher Gefühllosigkeit schon reden dürfe, wenn jemand nur bestimmten „antisozialen" Neigungen huldige, oder erst dann, wenn auf weiten Gebieten antisoziales Handeln besteht.

Fr. Scholz [2] rechnet unter die sittlich Gefühllosen oder „moralisch Anästhesischen", wie er sie nennt, auch Leute, die nicht auf weiten Gebieten der Sittlichkeit sich gefühllos erweisen, sondern bei denen bloß auf einzelnen Gebieten antisoziale und sittlichkeitswidrige Neigungen sich kundgeben, ja selbst solche, die nur periodisch, selbst nur gelegentlich und sogar bloß in vereinzelten Fällen sich ethisch gefühllos zeigten. So führt er S. 42 ff einen Fall pathologischer Lüge und S. 79 ff einen Fall an, wo ein sonst braver vierzehnjähriger Knabe in der Badeanstalt einem Herrn ein Portemonnaie entwendet und keinerlei Reue darüber zeigt. Obgleich man nun absolut auch für Einzelfälle von einem Handeln behaupten kann, es sei aus moralischer Gefühllosigkeit entstanden, so läßt sich das doch einerseits kaum beweisen; anderseits scheint es nicht angebracht, den Ausdruck „sittlich-gefühllos", der doch immer eine Minderwertigkeit auf moralischem Gebiete besagt, so leicht anzuwenden.

Gemeiniglich wenden daher die Psychiater den Ausdruck „sittliche Gefühllosigkeit" bloß dann an, wenn das Gefühl für Sittlichkeit, Pflicht und Recht auf weiten Gebieten zu mangeln scheint [3].

v. Krafft-Ebing schildert die ethisch Gefühllosen folgendermaßen:

„Interesselos für alles Edle und Schöne, stumpf für alle Regungen des Herzens, befremden diese Defektmenschen früh schon durch Mangel an Kindes- und Verwandtenliebe, Fehlen aller sozialen, geselligen Triebe, Herzenskälte, Gleichgültigkeit gegen das Wohl und Wehe ihrer nächsten Angehörigen, durch Interesselosigkeit für alle Fragen des sozialen Lebens. Natürlich fehlt auch jede Empfänglichkeit für sittliche Wertschätzung oder Mißbilligung seitens anderer, jede Gewissensregung und Reue. Die Sitte verstehen sie nicht, das Gesetz hat für sie nur die Bedeutung einer polizeilichen Vorschrift, und das Verbrechen erscheint ihnen in ihrem eigenartigen inferioren Standpunkt nicht anders als einem ethisch vollsinnigen Menschen die einfache Übertretung einer polizeilichen Verordnung. Geraten sie in Konflikt mit dem Einzelnen oder mit der Gesellschaft,

---

[1] So z. B. Näcke, Über die sog. Moral Insanity, Wiesbaden 1902. Fr. Scholz, Die moralische Anästhesie, Leipzig 1904. [2] A. a. O.

[3] So schaltet Kraepelin von seinen sittlich Gefühllosen, die er freilich mit dem gebornen Verbrecher identifiziert, aus: die Haltlosen, die krankhaften Lügner und Schwindler, die Pseudo-Querulanten (Lehrbuch der Psychiatrie[7], Leipzig 1904, 815 ff).

so treten an Stelle der einfachen Herzenskälte und Negation Haß, Neid, Rachsucht, und bei ihrer sittlichen Idiotie kennt dann ihre Brutalität und Rücksichtslosigkeit keine Schranken. — Dieser ethische Defekt macht solche inferior Organisierte unfähig, auf die Dauer in der Gesellschaft sich zu halten, und zu Kandidaten des Arbeits-, Zucht- oder Irrenhauses, welche Aufbewahrungsorte sie endlich erreichen, nachdem sie als Kinder bei ihrer Faulheit, Lügenhaftigkeit, Gemeinheit der Schrecken der Eltern und Lehrer, als junge Leute bei ihrem Hang zu Vagabondage, Verschwendung, Exzessen, Diebstählen die Schande der Familien, die Plage der Gemeinden und Behörden gewesen waren, um endlich die Crux der Irrenanstalten und die Unverbesserlichen der Strafhäuser zu werden."

Daß man solche Leute wirklich „sittlich gefühllos" nennen müßte, ist klar; aber finden sich je alle diese Züge in einem Menschen wirklich zusammen? Man darf füglich zweifeln. Zunächst ist es vom Standpunkt der rationellen Psychologie einfach ausgeschlossen, daß ein Mensch, der seiner Vernunft noch mächtig ist, in diesem Leben jeder Gewissensregung und Reue schlechthin unfähig sei, daß jede Empfänglichkeit für sittliche Wertschätzung ihm mangle. Vom Standpunkt der Erfahrung aus ist ein Gegenbeweis nicht geliefert. Die unmoralische Tat und auch ein fortgeführtes Lasterleben besagt an und für sich noch nicht, welchem Quell sie entspringt, ob abnormer Veranlagung oder eigenem Willen. Einen Einblick in das fremde Innere können wir nicht tun, und die Bekenntnisse von Verbrechern bezeugen durchaus nicht, daß ihnen alle besseren Regungen fehlen.

Näcke[1] muß gestehen: „Ich möchte aber doch glauben, daß die wahren Gefühlstöne vielleicht nur selten wirklich ganz fehlen oder pervers sind. Meist handelt es sich wohl nur um sehr starke Abschwächung aller oder einzelner. Er fühlt daher gewiß oft sein Unrecht, aber der Trieb zum Bösen war eben zu mächtig. Er tut, was ihm beliebt, er fühlt sich als Übermensch, dem alles erlaubt ist. Das schließt jedoch nicht aus, daß er einmal eine gute Regung zeigt, die aber nicht anhält, ebensowenig wie etwaige Reue und gute Vorsätze. Denn das Verkehrte seiner Handlungen sieht er im Innern sehr oft selbst ein."

Damit ist die moralische Gefühllosigkeit schlechthin geleugnet, an ihre Stelle ist eine Herabminderung der moralischen Gefühle gesetzt. Fr. Scholz[2] definiert sie: „eine angeborne oder erworbene habituelle, im Streben oder im Handeln sich kundgebende, nach Art und Stärke abweichende abnorme Veränderung moralischer Vorstellungen und Gefühle".

Sodann unterscheiden heute die Psychiater bei den „moralisch Gefühllosen" einen doppelten Typus, den torpiden, apathischen und den erregten

[1] Über die sog. Moral Insanity 20. [2] Die moralische Anästhesie 7.

(erethischen). So Näcke[1], L. Scholz[2] und ähnlich Fr. Scholz[3]. Vom torpiden sagt L. Scholz, er sei „der weniger gefährliche: es fehlt ihm die verbrecherische Stoßkraft, die Initiative, er läßt die Dinge an sich herankommen und sündigt in der Hauptsache durch Passivität, durch Unterlassung gebotener Pflichten, durch Gefühlskälte und lieblose Gleichgültigkeit, durch Unwahrhaftigkeit und Mangel an Herzenstakt — kurzum durch Indolenz". v. Krafft-Ebing faßt die beiden entgegengesetzten Typen zu einem Bilde zusammen, das damit der Wahrheit entbehrt. Streng genommen darf der erethische Typus gar nicht zur moralischen Gefühllosigkeit gerechnet werden. Denn: Unfug treiben, Händel stiften, andere quälen und brutal tyrannisieren kann auch derjenige, in welchem die bösen Neigungen die Oberhand haben über die guten. Es brauchen durchaus nicht alle guten Regungen erstickt zu sein oder immer gefehlt zu haben.

So schreibt denn L. Scholz[4]: „Nun darf man freilich nicht in den moralisch Anästhesischen wahre Ausbünde von Gemeinheit und Schlechtigkeit erblicken. Wohl kein Mensch entbehrt aller und jeder Sympathiegefühle, und verstehen wir nur an der richtigen Stelle einzusetzen, so springt noch immer ein Fünkchen Lebenswärme heraus. Selbst der Wille zum Guten fehlt nicht immer, aber freilich nur in Diminutivform ist er vorhanden: man möchte schon, wäre es nur nicht so unbequem! Keine herzhaften Gefühle, sondern Gefühlchen, dünn und dürftig und im Konkurrenzkampf mit dem Bösen schnell besiegt. Hinterher nach vollbrachter Tat stellt sich auch ein bißchen Reue ein, aber sie hält nicht vor. Indessen, wie gesagt, ganz schlecht ist keiner. Selbst die größten Rowdys haben gelegentlich ihre trüben Stunden und manche empfinden gar ihr Anderssein, ihre Ohnmacht als tiefe Not — sie fragen sich, wie es denn komme, daß sie so schlecht seien, und ob es denn keine Rettung gebe. Das sind Augenblicksstimmungen, gewiß, aber sie weisen darauf hin, daß auf dem Grund der Seele noch ein Rest des Guten lebt."

2. Von einzelnen Psychopathologen, namentlich von Krafft-Ebing, wird die ethische Gefühllosigkeit als eine eigentliche geistige Erkrankung angesehen, und der ganze Streit dreht sich darum, ob es sich um eine eigene Krankheitsform handle oder ob eine Form des Schwachsinns bzw. des degenerativen Irreseins vorliege. Daß es sich um eine geistige Erkrankung handle, kommt auch in dem Wort moral insanity, moralische Idiotie, moralisches Irresein zum Ausdruck. Einigkeit herrscht weder in der Hauptfrage, ob

[1] Über die sog. Moral Insanity. [2] Anomale Kinder, Berlin 1912, 267.
[3] Die moralische Anästhesie 48 ff.
[4] A. a. O. 266 f. Dieser Verfasser hat vieles, was von trefflicher Menschenkenntnis zeugt; leider leugnet er die Willensfreiheit, den Untergrund jeder wahren Erziehung.

geistige Krankheit vorliege, noch in den Nebenfragen, welcher Art sie sei. Um ein eigentliches Irresein im strengen Sinne des Wortes kann es sich für gewöhnlich schon darum nicht handeln, weil weder eine formale noch eine inhaltliche Störung des Verstandeslebens von den Verteidigern der moral insanity angenommen wird, die den Namen Irresein verdiente. Hoche[1] meint, ein angeborner Defekt, der nur darin bestände, „daß die normale Gefühlsbetonung aller das Zusammenleben in der Gesellschaft regelnden Vorstellungen fehlt", sei in gleicher Weise als „krankhafte Störung der Geistestätigkeit" zu bezeichnen wie der intellektuelle Schwachsinn. Das ist nur richtig in der Voraussetzung, daß ohne die normale Gefühlsbetonung ein freies sittliches Handeln unmöglich sei. Übrigens äußert Hoche selbst Bedenken anzunehmen, daß ein solcher Gefühlsdefekt vorhanden sein könne ohne gleichzeitige Mängel auf seiten des Verstandes.

Mag man aber das „moralische Irresein" welcher Krankheitsform immer zuschreiben, es ist und bleibt eine bedenkliche Sache, die sog. sittliche Gefühllosigkeit zur geistigen Krankheit zu stempeln. Cramer[2] hat dies wohl gefühlt, wenn er bemerkt, es gebe nur ein klinisches Zeichen für das Bestehen moralischer Idiotie: „der mehr oder weniger hochgradige Defekt", und dieses Zeichen habe sie gemein „mit den Geisteskranken, mit moralisch verkommenen Menschen, Charakterlumpen und ethisch total entarteten Verbrechern". Er fügt bei: „Wenn wir die moralische Idiotie als eine Krankheit auffassen wollen, müssen wir das auch mit bestimmten Verbrecherkategorien, ja vielleicht mit dem größten Teil der Verbrecher tun."

Jedenfalls muß also das Bestehen eines Gehirnleidens auf anderem Wege erschlossen werden als aus dem unmoralischen Verhalten und der behaupteten moralischen Gefühllosigkeit selbst. Denn diese bietet keine genügende Grundlage. Näcke[3] gesteht: „Die unmoralische Tat an sich besagt noch nichts für die Krankheit." Wenn v. Krafft-Ebing[4] meint, für diesen Beweis seien entscheidend: 1. die Abstammung von irrsinnigen, trunksüchtigen, epileptischen Eltern, 2. der Nachweis von anatomischen und funktionellen Degenerationszeichen, 3. der Nachweis von Erscheinungen krankhaften Verhaltens vasomotorischer und motorischer Funktionen, so wird ihm dabei von andern widersprochen, und wohl mit Recht. Denn alle die

---

[1] Handbuch der gerichtlichen Psychiatrie², Berlin 1909, 553.

[2] Gerichtliche Psychiatrie 351 bei Hoche a. a. O. 552.

[3] Über die sog. Moral Insanity 42.

[4] Lehrbuch der Psychiatrie⁷, Stuttgart 1903, 642.

genannten Symptome beweisen nicht mehr als eine gewisse Entartung (Degeneration), nicht aber eine eigentliche Krankheit, ein „Irresein" auf Grund der Degeneration.

Es ist daher begreiflich, wenn das Reichsgericht die Nichtanerkennung der Theorie vom moralischen Schwachsinn autoritativ ausgesprochen hat[1].

Manche Psychiater begnügen sich daher damit, Fälle von sog. moralischer Gefühllosigkeit, bei denen sich eine geistige Krankheit nicht nachweisen läßt, einfach der Kategorie der Psychopathen (der psychopathisch Minderwertigen) oder der Degenerierten zuzuweisen.

So rechnet z. B. Krapelin die sittlich Gefühllosen, die er mit dem gebornen Verbrecher identifiziert, zugleich mit den Haltlosen, den krankhaften Lügnern und Schwindlern sowie den Pseudoquerulanten zu den psychopathischen Persönlichkeiten. Koch behandelt sie bei den psychopathisch Minderwertigen, und L. Scholz nennt sie einfachhin moralisch Minderwertige.

Wenn man aber nicht dahin gelangen will, alle moralischen Verirrungen als Folge von Degeneration zu erklären, so muß wiederum die krankhafte Grundlage der sog. Gefühllosigkeit erwiesen und darf nicht aus dieser erst abgeleitet werden. Man muß daher L. Scholz beipflichten, wenn er schreibt: „Das Pathologische ist und bleibt nur die Ausnahme, nicht die Regel." Es muß stets vor Augen gehalten werden, daß die sog. sittliche Gefühllosigkeit bei Erwachsenen die Folge eigener Verirrungen und bei Jugendlichen die Folge mangelnder Erziehung sein kann. Diese letztere Möglichkeit scheint selbst v. Krafft-Ebing[2] zuzugeben.

Man stellt als Beweis für die Krankhaftigkeit sittenwidrigen Verhaltens auch immer wieder den Umstand hin, daß gewisse Charaktere durch keinerlei Vorstellungen und Ermahnungen, selbst durch keinerlei bittere Erfahrungen gebessert werden[3]. Allein dieses Moment hat keinerlei Beweiskraft. Was zunächst die Vorstellungen und Ermahnungen betrifft, so ist ihre Begründung nicht immer derart, daß sie große Zugkraft hätten. Was vermögen die salbungsvollsten ethischen Zureden eines Ungläubigen, die Berufung auf den „Gesellschaftskodex" gegenüber der Lust am Verbotenen und den starken Trieben tatendurstiger und freiheitstrunkener Jugend? Und selbst zu den in sich kraftvollen christlichen Ermahnungen

---

[1] Vgl. Aschaffenburg in Hoche, Handbuch der gerichtlichen Psychiatrie[2] 38 f.

[2] Lehrbuch der Psychiatrie[7] 643.

[3] So Näcke, Über die sog. Moral Insanity 43.

und Bitten eines guten Vaters und einer braven Mutter kann der ungeratene Sohn sein „Ich will nicht" entgegensetzen. Dazu braucht es noch nichts Krankhaftes.

Was die bittern Erfahrungen anbetrifft, schreibt L. Scholz [1] mit gutem Humor:

„Schon recht, nur trinkt sich mehr wie einer, der kein Dummkopf ist, einen Rausch an, obwohl er ganz genau weiß, daß er ihn mit drei Tagen Katzenjammer zu büßen haben wird. Die Lust des Augenblicks wiegt gewaltig schwer. Und was ein richtiger Gewohnheitssünder ist, der sagt sich: erstens hat man mich noch nicht, und werde ich doch erwischt — nun, jeder Stand hat seine Freuden und seine Leiden, auch der ehrenwerte des Spitzbuben und Taugenichts. Ein bißchen Risiko muß man schon auf sich nehmen — geht's dem Geschäftsmann anders?"

Selbst Näcke sieht sich genötigt einzugestehen, daß auch ohne „angebornen ethischen Defekt" schon „bei bloßer Verlotterung sehr oft, ja meist jede Behandlung usw. sich als vergeblich erweist" [2].

Fassen wir schließlich zusammen, was nach der wechselseitigen Kontrolle der Psychiater von der Lehre über die „sittliche Gefühllosigkeit" oder „moralische Anästhesie" als gesichertes und allgemein anerkanntes Resultat übrig bleibt, so lautet das Fazit:

Die sog. „sittliche Gefühllosigkeit" ist ein moralischer Defekt, d. h. ein das sittliche Leben betreffender Mangel, der zwar die Folge vernachlässigter Erziehung oder persönlicher Verirrungen sein kann, aber auch als Symptom psychopathischer Entartung und geistiger Erkrankungen auftritt.

Die Aussicht, die „moralische Gefühllosigkeit" zu überwinden, gilt denjenigen, die in ihr eine eigene Krankheit, ein Degenerationsirresein oder eine der vielen Formen psychopathischer Persönlichkeiten erblicken, sehr gering. Sie verbessert sich in dem Maße, als man einsehen lernt, daß neben den krankhaften Faktoren, die gelegentlich tätig sind, auch noch andere seelische Faktoren einwirken, die man ausschalten oder günstig beeinflussen kann. Es gelingt nicht nur, die schädigenden Einflüsse einer schlechten Umgebung fern zu halten, sondern auch, wenn gleich mühsam, die mangelnde sittliche Erziehung nachzuholen, die geistige Entwicklung zu fördern, das Gewissen zu wecken und zu schärfen, die bösen Neigungen zurückzudämmen, die schlummernden Keime des Guten zur Entfaltung zu bringen und von den guten Eigenschaften aus, die bei keinem Menschenherzen fehlen, die Liebe zum Guten, Edeln und Schönen zu entfachen.

---

[1] Anomale Kinder 263 f. [2] Näcke a. a. O. 43.

II. Gruppen von sog. moralisch Gefühllosen.

1. **Verbrecher.** Wenn wir uns an die Prognose erinnern, die R. v. Krafft-Ebing und andere Psychiater den sittlich Gefühllosen stellen, möchte man vermuten, daß die Gefängnisse und Zuchthäuser mit ihnen angefüllt wären. Dem ist aber nicht einfach so. Auch wenn wir von den bloßen Gelegenheits- und Affektverbrechern absehen und das Heer der Gewohnheits- und Berufsverbrecher in Betracht ziehen, finden wir unter ihnen vielleicht verhältnismäßig nur wenige, auf die das düstere Bild paßt, das uns v. Krafft-Ebing von der moralischen Idiotie entworfen.

Auch das Heer der Gewohnheits- und Berufsverbrecher setzt sich der Hauptsache nach nicht aus Menschen zusammen, denen von frühester Jugend an das Verbrechermal auf die Stirn und die Seele gedrückt gewesen wäre, sondern aus früh Verführten, aus Verwahrlosten, aus Haltlosen, die mitlaufen, der Gelegenheit nicht widerstehen und der Verführung immer wieder zum Opfer fallen, aus Menschen, deren gewaltige, ungezügelte Leidenschaft später geweckt wurde und die aus den Fangarmen des Lasters nicht mehr loskommen, aus trägen, arbeitsscheuen Individuen, die es bequemer finden, durch Raub, Diebstahl und Betrug das Leben zu fristen, als sich mit Arbeit abzuplagen. Gefühllos kann man sie bloß nennen, wenn man fälschlich voraussetzt, wer immer und immer wieder gegen Sitte und Recht verstoße, sei aller sittlichen Gefühle bar.

Gelegentlich freilich finden sich solche, welche die entsetzlichsten Morde mit einer erschreckenden Planmäßigkeit, Ruhe und Grausamkeit verübten; auch solche, die nach einer gräßlichen Bluttat scheinbar ruhig und gleichgültig, als sei nichts geschehen, ihrer Arbeit nachgehen, sich vergnügen, scherzen und schmausen. Noch andere rühmen sich im Gefängnis ihren Gesinnungsgenossen gegenüber ihrer Verbrechen. Es gibt auch Leute vom Schlage des „Spaniols“ in den Zuchthausgeschichten, zu denen Alban Stolz 1853 eine Vorrede schrieb. Sie spielen sich aus als die Märtyrer der Freiheit, die Verfechter der Volksrechte und ziehen auf „Pfaffen und Aristokraten“, Religion und Regierung los, als trügen diese Schuld an allem Unglück.

Aber sind sie wirklich so gefühllos, wie sie scheinen, waren sie es immer und werden sie es vermutlich immer bleiben? Daß bei solchen Leuten unmittelbar vor der Tat, bei derselben und kurz nach derselben die Leidenschaft sie verblenden und die besseren Gefühle sozusagen ersticken konnte, muß sicher in Rechnung gezogen werden. Um aber zu beweisen, daß sie auch zur Zeit der Haft dauernd gefühllos sind, müßte man in ihr Inneres hineinsehen, zum mindesten aber sie in der Einzelhaft, wenn

sie mit sich allein sind, in einsamen Stunden, wo keine Arbeit sie ablenkt, und in schlaflosen Nächten sie beobachten können. Wenn sich dann kein Schuldbewußtsein und kein Schuldgefühl in ihnen regt, keine Selbstanklage in ihrem Innern wach wird, dann mag man sie gefühllos nennen, sonst ist ein solches Urteil mindestens verfrüht.

Jedenfalls ist das Renommieren vor andern kein Beweis wirklich vorhandener Gefühllosigkeit. Es kann sogar unter Umständen ein bloßer Deckmantel sein, um die innere Unruhe zu verhüllen und zu ersticken.

Mit Recht schreibt L. Scholz[1]: „Man darf sich auch durch blasse Renommistereien nicht täuschen lassen, oft stecken Gewissensbisse dahinter. Ein Richard III., der da deklamiert: ‚Ich bin gewillt, ein Bösewicht zu werden', ist nicht nach der Natur gezeichnet. Die Motive verbrecherischer Handlungen sind viel greifbarerer Natur; sie heißen Begehrlichkeit, Haß, Eifersucht, Arbeitsscheu. Der Wunsch, als niederträchtiger Charakter, als Mensch von gemeiner Gesinnungsart vor der Welt dazustehen, der hat noch keinen gelockt. Im Gegenteil, wer es mit der Ehre anderer nicht so genau nimmt, pflegt für die eigene Person sehr empfindlich zu sein. Die Beteuerungen: mir ist alles gleich, komme, was da wolle! sind nur Wut- und Renommagephrasen."

Doch wir wollen zugeben, daß ein Mensch durch eigene Schuld, durch Mißbrauch seines freien Willens in sich mehr und mehr die guten Regungen der Natur und die Stimme des Gewissens ersticken kann. Je mehr er sich gehen läßt, desto mehr erstarken in ihm die niederen Triebe und Leidenschaften; sie treten das ihnen entgegenstehende Gerechtigkeitsgefühl und Ehrgefühl in den Staub. Der Wille stellt sich selbst auf die Seite der Leidenschaften heute und morgen und immer wieder. Es kann, natürlicherweise gesprochen, nicht anders gehen, als daß die mit Füßen getretenen höheren Gefühle allmählich verschwinden, wie das Gras und die Saaten, über die ein Heerestroß dahinzieht. Vielleicht regen sie sich gelegentlich noch einmal in stiller Einsamkeit, aber der von der Leidenschaft geblendete und geknechtete Wille mag nicht hören, sie werden von neuem niedergetreten und im Taumel eines sinnlosen Voranstürmens auf der Verbrecherbahn werden sie nicht mehr bemerkt.

Damit ist aber sicher der Beweis noch nicht erbracht, daß solche Verbrecher immer gefühllos und aller besseren Regungen bar waren und so in die Klasse der schlechthin „moralisch Gefühllosen" gehören, die man auch als „geborne Verbrecher" zu taxieren beliebt. Ist einmal durch eigene Schuld der erste Schritt auf der Verbrecherlaufbahn getan, so kann der

[1] Anomale Kinder 267.

ganze Prozeß moralischer Selbstvernichtung sich abwickeln, ohne daß in frühester Jugend schon Gefühlsstumpfheit oder verbrecherische Neigungen hätten existieren müssen. Diese dürfen also nicht vorausgesetzt, sie müssen erst erwiesen werden.

Am allerwenigsten ist das alles ein Beweis, daß die Verbrecher, die man als „moralisch anästhesisch" hinstellt, auch in Zukunft aller besseren Regungen bar sein werden und daß sie aussichtslos dem Verderben verfallen sind. Solange der Mensch den Gebrauch seiner Vernunft besitzt und somit fähig ist, übersinnliche Wahrheiten zu erfassen, so lange ist er auch sittlichen Regungen zugänglich. Wenn sie schwach sind, können sie erstarken, namentlich unter dem Einfluß der Religion und der übernatürlichen Gnade. Wenn man daher sagt, es gebe Menschen, die aus ihrer Natur heraus „geborne Verbrecher" seien, so denkt man nicht edel genug von der Menschennatur und ihrem Schöpfer. Wenn wir von Geisteskrankheit absehen, bei welcher das Verbrechen eben aufhört, schwer schuldbar und deshalb Verbrechen zu sein, so gibt es keinen Menschen, der zum Verbrecher vorausbestimmt ist, auf der einmal eingeschlagenen Verbrecherlaufbahn verharren oder zu ihr zurückkehren müßte.

Leider ist nicht schlechthin wahr, was L. Scholz[1] schreibt: „Und wer von Hause aus zum Guten geartet ist, kann wohl vorübergehend irren, doch leitet ihn das eingeborne Empfinden, sofern es künstlich nicht gebunden und gefesselt wird, stets auf den rechten Weg zurück." Ja, wenn man den guten Regungen des Herzens immer folgen und nicht aus freien Stücken Irrwege einschlagen würde! Aber, Gott sei Dank! ist auch das nicht einfach wahr, was Fr. Scholz[2] behauptet: „Der moralisch Anästhesische weiß sehr wohl, daß seine Untaten verboten sind; aber ihm gilt das Gesetz nicht, er handelt aus seiner eigenen Natur heraus und spricht über sie mit der Ruhe des durch keinen Zweifel geplagten guten Gewissens. Reue ist ihm fremd, natürlich! Denn Reue empfindet der Mensch nur über Taten, die seiner inneren Natur fremd waren." Diese Worte sind nicht der Erfahrung abgelauscht, sondern für eine falsche Theorie zurecht gedacht.

2. Alkoholiker. Man kann den Zersetzungsprozeß, den das sittliche Leben des Trunkenbolds durchmacht, in seinen einzelnen Phasen verfolgen, wie bei der akuten Alkoholvergiftung (dem Rausch), so in der dauernden Seelenverfassung, die aus dem fortgesetzten maßlosen Genuß geistiger Getränke ersteht. Zuerst schwindet das Taktgefühl, wenn es je vorhanden war, der Sinn für Gesittung und Wohlanstand, ihm folgt das Ehrgefühl wenigstens insofern, als der Trinker auf seine Ehre nicht mehr achtet, so-

---

[1] Anomale Kinder 261. [2] Die moralische Anästhesie 35 f.

bald der Alkohol in seinen Gesichtskreis tritt; dann das Pflichtgefühl, indem nicht nur die religiösen Pflichten, sondern auch die Berufspflichten und die Obsorge für die Familie völlig vernachlässigt werden. Endlich schwindet auch das rein menschliche Gefühl des Mitleids, indem sich der Trunkenbold ständig über den Kummer und Schmerz hinwegsetzt, den er den Seinen bereitet. Ob er bis zur Grausamkeit fortschreitet oder nicht, hängt zum Teil von seinem Temperament ab, teils von der Leichtigkeit, in der er den Alkohol sich verschaffen kann, ohne zu Erpressungen gegen seine Angehörigen schreiten zu müssen.

In Zeiten, wo der Trunkenbold zufällig nüchtern ist, kommen die Gefühle der Beschämung, der Reue, des Abscheues vor dem eigenen Gebaren, sei es spontan, sei es durch den Anblick des selbstgeschaffenen Elends, sei es auf fremde Mahnungen hin, über ihn: ein Zeichen, daß nicht alle besseren Regungen in ihm erstorben sind. Jedoch je weiter es durch Nachgiebigkeit und Willensschwäche bergab geht, desto seltener werden die spontanen besseren Regungen und Vorsätze, und im besten Fall bleibt noch eine oft abstoßende Rührseligkeit. Sie tritt meist zu Tage, wenn schon wieder eine Portion Alkohol die Nerven aufgepeitscht hat. Denn zu Zeiten der vollen Ernüchterung tritt an deren Stelle stumpfsinnige Resignation oder dumpfe Verzweiflung, die dann in erneutem Alkohol ertränkt werden soll.

Das Werden der Gefühllosigkeit bzw. der Gefühlsroheit liegt hier in seinen nächsten Ursachen klar zu Tage. Es beginnt damit, daß bei der akuten Alkoholvergiftung, dem Rausch, der Vorstellungsablauf anfänglich rasch beschleunigt wird. Infolgedessen können die sittlichen Ideen, die hemmend in das tolle Treiben eingreifen müßten, nicht schnell genug geweckt oder nicht genügend lange festgehalten werden. Damit ist natürlich zugleich das Auftreten der höheren sittlichen und religiösen Gefühle behindert. Denn diese Regungen und Affekte sind wesentlich an die sittlichen und religiösen Ideen geknüpft und können ohne diese weder kommen noch beharren. Die nachfolgende Verlangsamung der Vorstellungstätigkeit kommt nicht etwa den sittlich-religiösen Vorstellungen und Gefühlen zu gute, sondern hemmt sie erst recht. Die Besinnungslosigkeit, wie sie auf der Höhe der akuten Alkoholvergiftung einsetzt, in der fast alles psychische Leben erstorben ist, läßt natürlich sittliche Regungen schon gar nicht mehr aufkommen. Die moralische Verstimmung, welche dem Rausche nachfolgt, hält nicht viel länger an als der akute Magenkatarrh, und ihr Wert läßt sich aus dieser ihrer adäquaten Ursache ermessen. Diese weltschmerzliche Verstimmung nach Zechgelagen und durchbummelten Nächten ist ein bloßes Trugbild von Reue, keine wahre Reue. Durch den chronischen und übermäßigen Genuß geistiger Getränke wird nun diese Reihenfolge von Beschleunigung, Verlangsamung, vollständiger Hemmung des Vorstellungsverlaufes und nachträglicher seelischer Verstimmung immer häufiger, die Zeiten ruhiger Arbeit und ernsten

Überdenkens immer seltener. Damit ist den ernsten Ideen der Religion und Sittlichkeit der Boden immer mehr abgegraben. Die sittliche Verödung greift Platz, und wo sie sich vergesellschaftet mit einem erregbaren und leidenschaftlichen Charakter, ersteht die Gefühlsroheit der Trinker, die Frau und Kinder mißhandeln, fluchen und schelten und in ihrem sinnlosen Zorn alles kurz und klein schlagen.

Parallel mit dieser geistigen Verödung und Verrohung geht die organische Umgestaltung. Eine Zeitlang sucht der Organismus seine Funktionen der erhöhten Alkoholzufuhr anzupassen. Allein das hat seine Grenzen. Nun geht es auch körperlich bergab. Das Gift ist zum organischen Bedürfnis geworden, und mit ihm greift die seelische Verwüstung, die nunmehr organisch gefestigt ist, immer weiter um sich.

3. Geisteskranke. Sittliches Handeln setzt die Begriffe von gut und bös, sittliche Urteile über das, was nach Gottes Gesetz erlaubt oder unerlaubt ist, voraus. Es setzt ferner voraus, daß man die allgemeinsten Obersätze sittlichen Handelns anzuwenden versteht auf seine eigene Person, den eigenen Stand und die eigenen Beschäftigungen. Ein gewisses Maß von Überlegung ist also unentbehrlich. Daher können wir uns nicht wundern, daß die Geisteskrankheit tief schädigend auf das sittliche Leben wirkt, ja dasselbe gänzlich aufheben kann. Die Art und Weise, wie sie schädigend wirkt, das Maß, in dem sie die Freiheit, Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit des Menschen aufhebt, wird von der Eigenart der intellektuellen Störung abhängen.

An erster Stelle steht die Idiotie im strengen Sinne des Wortes. Sie kann so weit gehen, daß infolge der mangelnden Hirnentwicklung die Bildung übersinnlicher Ideen und damit auch der sittlichen Begriffe unmöglich wird. Ohne sittliche Begriffe aber auch keine Regungen des Gewissens. Hier ist es wahr, daß die schönsten und ernstesten Vorhaltungen keinen Eindruck machen. In dem Maße aber, in welchem der Idiot höherer Begriffsbildung zugänglich wird, erwachen auch die ersten Willensregungen, die Stimme des Gewissens.

Schlöß[1] sagt: „Moralische Defekte zeigen fast alle Idioten. Sie unterscheiden nicht zwischen gut und böse, sondern zwischen dem, was ihnen für die eigene Person von Nutzen scheint, und dessen Gegenteil. Ihr egoistischer Standpunkt leitet ihr Handeln ohne Rücksicht auf andere Menschen. Das Gefühl von Liebe, Anhänglichkeit, Dankbarkeit, Achtung kennen sie nicht, sie sind gemütsroh, rachsüchtig und verlogen, ja das Lügen tritt bei manchen Idioten sogar förmlich in den Vordergrund aller ihrer ethischen Defekte, sie bringen völlig erdichtete Erzählungen vor."

[1] Propädeutik der Psychiatrie, Wien 1908, 48.

Lange nicht so allgemein und hart lautet das Urteil von Fr. Scholz[1]. Er schreibt: „Nicht jeder Idiot, auch nicht der, dessen Intelligenz tief steht, ist zugleich moralisch anästhesisch. Schwere perverse Taten werden allerdings auch von Idioten verübt, aber es gibt auch Idioten genug, die Gemütsmenschen sind und es an den altruistischen Tugenden der Liebe, der Barmherzigkeit, Anhänglichkeit und Dankbarkeit nicht fehlen lassen. Das schöne Bild von Velasquez ‚Der Idiot von Toledo‘ läßt es deutlich erkennen."

Diese letztere Auffassung scheint den Tatsachen mehr zu entsprechen. Wenigstens bilden die Schwachsinnigen, z. B. unter den Fürsorgezöglingen, durchaus nicht schlechthin das undankbarste oder aussichtsloseste Material. Im Gegenteil. Wenn dennoch zuweilen moralische Gefühllosigkeit auch bei diesen stark hervortritt, so geschieht dies meist bei den erregbaren (erethischen), nicht bei den apathischen Idioten. Es handelt sich also immer um solche, bei denen trotz alles Schwachsinns die sinnliche Erkenntnis genugsam ausgebildet ist, um ein reges sinnliches Streben, lebhafte Affekte und einen Egoismus zu erzeugen, der nicht mit der elementarsten Befriedigung des Nahrungstriebes sich zufrieden gibt. Es ist also bereits vielmehr das Trieb- und Affektleben als eigentliche Gefühllosigkeit im Spiel. Verbrecherische Handlungen tiefstehender Idioten haben oft den Charakter sinnlosen Treibens, gewalttätigen Zornes, tierisch ungebändigter Begierde, denen keinerlei Hemmung entgegentritt; die verbrecherischen Handlungen bloß Schwachsinniger können dagegen sehr wohl mit einem gewissen Maß von Überlegung verbunden sein und sind überdies oft charakterisiert durch brutale Selbstsucht und Begierlichkeit, sowie eine wahre Lust an grausamen Quälereien.

Ob bei allen Fällen vorausgesetzter krankhafter „moralischer Gefühllosigkeit" sich auch ein gewisser Schwachsinn leichten Grades nachweisen lasse, ist unter den Psychiatern noch sehr umstritten[2]. Jedenfalls ist derselbe so mäßig, daß z. B. Aschaffenburg und Hoche eingestehen, der Intelligenzdefekt gestatte nicht immer den Schutz des § 51 des Strafgesetzbuches zuzubilligen und die betreffenden Personen als unzurechnungsfähig zu erklären. Demnach schließt der behauptete Schwachsinn nicht alle sittlichen Begriffe und Regungen aus. Übrigens sind, wie eine tröstliche Erfahrung zeigt, selbst Idioten, wenn sie nicht ganz tief stehen, für die obersten sittlichen Grundsätze zugänglich.

An zweiter Stelle kommen die Verletzungen des Gehirns und die organischen Hirnleiden. Je nach der Art und dem Umfang des Leidens

---

[1] Die moralische Anästhesie 135 f.

[2] Vgl. Hoche, Handbuch der gerichtlichen Psychiatrie[2] 551 ff; Näcke, Über die sog. Moral Insanity 29 f.

kann sich die Schädigung des sittlichen Lebens kund tun in einer Verschlechterung des Charakters, in Mangel an Orientierung, an Besonnenheit und Überlegung, in rücksichtsloser Befriedigung niederer Triebe. Wir finden diese traurigen Erscheinungen in den Anfangsstadien der progressiven Paralyse und beim Greisenirresein.

Bei Leuten, die an manisch-depressivem Irresein erkrankt sind, entdeckt man während der Perioden manischer Erregungen eine ausgesprochene sittliche Verschlechterung. Man kennt sie nicht wieder, so ausgelassen, aller Scham und Gesittung bar erscheint ihr Benehmen. Ist die Zeit der Erregung vorüber, so folgen Tage der Einsicht, der Scham und Reue über das Geschehene. In der darauffolgenden Periode der Niedergeschlagenheit stellen sich tiefe seelische Verstimmung, Trauer und Melancholie ein, die sympathischen Gefühle, Mutter- und Kindesliebe erlöschen, ebenso das Interesse für die nähere und weitere Welt. An ihre Stelle tritt Gleichgültigkeit. Diese wird von den Kranken selbst schmerzlich empfunden. Offenbar war in den Tagen und Stunden der manischen Erregung die sittliche Gefühlsstumpfheit und -roheit nur eine scheinbare. Infolge der sich überstürzenden Vorstellungen, sinnlichen Gefühle und Triebsregungen konnten die entgegenstehenden sittlichen Vorstellungen und Gefühle nicht geweckt werden oder wenigstens sich nicht genügend entfalten, um jenen wirksam entgegenzutreten.

4. Wenn wir den Psychiatern von heute Glauben schenken, so gehört die Mehrzahl der sog. moralisch Gefühllosen zu den Entarteten. Die frühere Lehre, als ob es eine eigene geistige Krankheit gebe, die als erstes und Hauptsymptom eben die moralische Gefühllosigkeit aufweise und durch sie charakterisiert werde, hat in den letzten Jahren mehr und mehr der Auffassung Platz gemacht, daß die moralische Anästhesie ein Symptom der Entartung sei. Die Entartung, Degeneration, wird dabei wohl als ein verschlechterter Zustand, nicht aber als eigentliche Erkrankung aufgefaßt. Sie ist nicht Krankheit, sondern Anlage, auf deren Grund aber vorübergehende Bewußtseinsstörungen, pathologische Affekte, periodische Erregungen und Depressionen und geistige Krankheiten auftreten können, denen die Entartung ihr besonderes Gepräge gibt.

Das bloße Vorhandensein aktueller „moralischer Gefühllosigkeit“ genügt jedoch nach dem früher Gesagten nicht, um jemand als Entarteten, Degenerierten zu betrachten, da sie ja auch bei einem durch eigene Schuld sittlich herabgesunkenen Menschen sich finden kann. Die Degeneration muß also anderweitig erwiesen werden.

Die Frage nach der Abstammung bietet wenig Sicherheit, da auch Kinder trunksüchtiger, epileptischer, irrsinniger Eltern nicht notwendig zu entarten brauchen, sondern zufällig einmal ganz normal sein können. Die körperlichen Degenerationszeichen beweisen einzeln genommen gar nichts, aber auch wenn gehäuft, bieten sie keine Sicherheit, sondern legen bloß nahe, daß auch im Zentralnervensystem, das dem seelischen Leben dient, Schädigungen vorliegen können. Man hat also den psychischen Befund in Betracht zu ziehen, um sagen zu können, ob es sich um eine psychopathische, wenn auch nicht eigentlich geisteskranke Persönlichkeit handle. Als psychische Degenerationszeichen betrachtet man das Auftreten von Bewußtseinsstörungen, von periodischen oder im Kreislauf wechselnden Stimmungsanomalien, von Zwangsvorstellungen und Zwangsimpulsen, Erregungszuständen und pathologischen Affekten. Man spricht daher auch von interkurrenten Störungen.

Zur Zeit, wo solche interkurrente Störungen auftreten, können sie einen solchen Grad erreichen, daß die nötige Besinnung und Überlegung unmöglich wird und somit die freie Willensbestimmung vollständig aufgehoben wird. Es ist also klar, wie durch sie das moralische Verhalten geschädigt werden kann. Außerhalb dieser Zeiten vorübergehender Störungen ist auch bei Degenerierten die Möglichkeit, sittlich frei zu handeln, nicht aufgehoben. Die Degeneration macht weder die Entstehung sittlicher Begriffe noch deren Verwendung unmöglich. Sie ändert auch die Natur des menschlichen Willens nicht. Er ist nach wie vor für das sittlich Gute empfänglich und verabscheut das Böse.

Doch können wir verstehen, daß „Entartung" ein Zustand ist, welcher namentlich der sittlichen Entwicklung wenig günstig ist und dem sittlichen Handeln viele Schwierigkeiten bereiten kann. Der Degenerierte hat oft mehr zu kämpfen gegen schlimme Antriebe, die aus dem Organismus kommen, seine Stimmungen geben ihm mehr zu schaffen, seine Affekte schnellen oft plötzlich zu gewaltiger Höhe empor. Allein solange sein Bewußtsein und sein Verstand klar bleibt, vermag er alles aufzubringen, was zur Erfüllung seiner Pflichten notwendig ist, und vermag böse Antriebe zu überwinden.

„Auch dann, wenn er unter dem Einfluß seiner Krankheit von einzelnen schlimmen Antrieben heimgesucht wird oder, mit schlimmen Willensrichtungen behaftet, vielleicht auch in seiner Widerstandskraft beeinträchtigt ist — er ist auch dann von seiner Krankheit nicht so überwältigt, daß ihm der Kampf und Widerstand nicht bloß erschwert, sondern unmöglich wäre. Er kann nicht nur aus Furcht und ähnlichen Motiven, sondern auch aus sittlichen Motiven zwar vielleicht sehr schwer und mit verhinderter Kraft, aber er kann doch widerstehen." [1]

---

[1] J. L. A. Koch, Abnorme Charaktere, Wiesbaden 1900, 190.

Weil nun der Degenerierte im sittlichen Handeln größeren Schwierigkeiten begegnet als der normal veranlagte Mensch, so ergibt sich, daß wir den Degenerierten auch milder beurteilen dürfen als andere. Daher unterschreiben wir das Urteil, das der obengenannte Psychiater an anderer Stelle gefällt hat: „Jede deutlich ausgesprochene angeborne psychopathische Degeneration bedingt an sich selbst jedenfalls einige, unter Umständen eine weitgehende Verminderung der Zurechnungsfähigkeit."[1] Zeigt ein Degenerierter ethische Defekte, so sind wir gern bereit, wenigstens einen Teil davon aufs Konto seiner pathologischen Veranlagung zu setzen.

L. Scholz schreibt: „Man sollte doch endlich aufhören, sich gegen die Tatsache zu sträuben, daß sittliche Entartung auch dort, wo ausgesprochene Anzeichen von Geistesstörung fehlen, auf krankhaftem Untergrunde ruhen kann." Er mußte notwendig sagen: „zum Teil". Denn wo eigentliche Geistesstörung fehlt, da führt sich der ethische Defekt wohl zum Teil auf die pathologische Grundlage, die Degeneration zurück, aber nur zum Teil; denn auch Irrgänge des eigenen Willens tragen ihre Schuld. Die wahre Liebe zum Irrenden verlangt nicht, daß wir seine Fehltritte, entgegen aller Wahrheit, ganz auf Rechnung des pathologischen Untergrundes schieben. Es gereicht nur zu seinem Besten, wenn er erfährt, daß er weder vor Gott noch vor den Menschen aller Verantwortung enthoben ist, sondern wie der Gesunde gegen seine bösen Neigungen ankämpfen muß.

III. Ist der Ausdruck „sittliche Gefühllosigkeit" berechtigt und brauchbar?

Wir haben nunmehr genügend Material gesammelt und gesichtet, um uns die Frage nach der Bedeutung, Tragweite und Brauchbarkeit des Ausdrucks „sittliche Gefühllosigkeit" zu beantworten.

1. Was versteht man unter „sittlichen Gefühlen"? Offenbar können unter diesem Ausdruck nur Äußerungen der menschlichen Seele verstanden werden, die mit der Sittlichkeit, der Moral, dem menschenwürdigen freien Handeln in inniger Beziehung stehen, die dem sittlichen Handeln des Menschen voraufgehen, es begleiten, ihm folgen. Und weil Sittlichkeit und Moral etwas spezifisch Menschliches ist, dem wir beim Tiere nicht begegnen, so kommen bei den sog. „sittlichen Gefühlen" in erster Linie und ganz wesentlich Regungen des geistigen Begehrungsvermögens, also Willensregungen im strengen Sinne des Wortes in Betracht. Der Wille aber regt sich nur, wenn etwas als gut oder übel ihm vorgelegt wird. Sittlich gut ist aber nur das, was der ganzen menschlichen Natur, wie sie von Gott

[1] J. L. A. Koch, Psychopathische Minderwertigkeiten, Ravensburg.

geschaffen ist, entspricht, mit andern Worten, was „menschenwürdig“ ist; sittlich böse ist das, was der Menschennatur und damit auch Gottes heiligstem Willen, der sie geschaffen, zuwider, was menschenunwürdig ist.

Unter sittlichen Gefühlen können demnach nur „Gefühle“ verstanden werden, welche auf Grund sittlicher Begriffe von gut und bös, Tugend und Laster, Recht und Pflicht und auf Grund sittlicher Urteile, wie: das ist erlaubt, das ist verboten, als erste Reaktion der strebenden Seele den vorgelegten Dingen gegenüber entstehen. So entstehen spontan im Willen beim Anblick des sittlich Guten: Liebe zum Guten, Freude am Guten, Verlangen nach dem sittlich Edlen und Schönen. Und als Seitenstück erheben sich beim Anblick des sittlich Bösen und Menschenunwürdigen Abscheu und Haß, Furcht und Trauer und Flucht vor dem Bösen. Die Philosophie der Schule nannte diese Willensregungen Affekte. Wenn man sie heute sittliche Gefühle nennt, ist nicht viel dagegen einzuwenden. Nur muß man sich stets bewußt bleiben, daß es sich um Regungen des geistigen Strebevermögens handelt, die nie als bloße Resultanten, Komplexe sinnlicher Lust- und Unlustgefühle aufgefaßt werden können. So kann man sprechen von einem Gefühl für Recht und Unrecht, von Gefühlen der Selbstachtung und sittlichen Ehre, von Gefühlen für Pflicht und Schuldigkeit, der Ehrfurcht vor fremder Größe und Stellung.

Das Wort „Gefühl“ ist, obwohl es sich in die moderne Sprachweise eingebürgert hat, einer klaren Scheidung nicht günstig. Der Ausdruck „Gefühl“ behält immer eine gewisse Beziehung zum sinnlichen Leben, zur Sinneswahrnehmung und zu den Regungen des sinnlichen Strebevermögens bei. Auch dann, wenn wir von „höheren“ Gefühlen, ästhetischen, ethischen und religiösen Gefühlen sprechen, können wir uns deshalb des Gedankens, als ob es sich um etwas handle, was auch unsere sinnliche Natur, unser leibliches Wesen ergreift und sich hier nach Art der eigentlichen sinnlichen Gefühle der Lust oder Unlust geltend machen müsse, nur schwer entschlagen. Und doch hat seinem innersten Wesen nach das sittliche Gefühl mit den sinnlichen Gefühlen nichts zu schaffen.

Ihrem eigensten Wesen nach sind die sittlichen Gefühle also Regungen des höheren, geistigen Strebevermögens, des Willens. Als solche sind sie rein innerlich und können von andern Menschen bloß erkannt werden, wenn sie durch irgend welche Wirkungen nach außen in die Erscheinung treten. Dennoch finden sie wegen der Vereinigung der seelischen Kräfte in der einen Seele naturgemäß einen Widerhall auch im sinnlichen Teile des Menschen. Dies geschieht um so leichter, um so schneller und stärker, je mehr der Gegenstand, auf den sie sich beziehen, auch für die Sinne wahrnehmbar ist.

Daher bleiben die sog. „altruistischen" Gefühle, die sich auf den Nebenmenschen, besonders auf Eltern, Geschwister, Bekannte beziehen, mit denen wir täglich verkehren und von denen uns so manches auch für die Sinne wahrnehmbares Gute zufließt, selten oder nie auf den Willen beschränkt, sondern greifen auf das sinnliche Begehren über und stellen somit ein Gemisch von geistigen und sinnlichen Elementen dar. Je stärker das sinnliche Begehren mitklingt, desto deutlicher treten also diese altruistischen Gefühle, aber auch ihre Gegensätze: Haß, Abscheu und Grausamkeit, hervor, und zwar nicht bloß in den Taten, die sie bewirken, sondern schon in der Miene, den Gebärden, der ganzen Haltung. Daraus ergibt sich eine Folgeerscheinung, die wir wohl im Auge behalten müssen: Wir sind als bloße Zuschauer nur allzusehr geneigt, das Vorhandensein der sog. altruistischen Regungen in Abrede zu stellen, sobald sie nicht sinnlich direkt in die Erscheinung treten, und jene für herzlos und gefühllos zu halten, denen man die Rührung nicht ansieht, denen bei fremdem Leid nicht gleich die Tränen in den Augen stehen oder die den rechten Ausdruck für ihr inneres Denken und Fühlen nicht finden. Selbst dann ertappen wir uns gelegentlich noch auf solchen Urteilen, wenn wir wissen und mit eigenen Augen sehen, wie diese eben von uns als herzlos Verurteilten bei fremdem Unglück Opfer bringen und selbst hilfreich Hand anlegen. Die Gefahr voreiliger ungerechter Urteile wird sich daher noch steigern, wenn es sich um solche geistige Gefühle handelt, bei denen das sinnliche Strebevermögen weniger leicht in Mitschwingung gerät und wo wir nur wenig Gelegenheit haben, deren werktätige Äußerung zu beobachten. Es ist eine nicht gerade edle Eigenschaft des Menschenherzens, daß wir an einem Mitbruder die guten und schönen Seiten seiner Seele weniger leicht entdecken als das minder Gute.

Der Widerhall der höheren Gefühle im sinnlichen Begehren ist vielleicht überhaupt kein unbedingt naturnotwendiger, sicher aber kein konstanter [1]. Er hängt ab von der körperlichen Konstitution, vom Temperament, vom augenblicklichen Befinden. Es gibt Männer, die beim größten inneren Leiden keine Träne vergießen können, während Frauen, Kinder und Leute mit geschwächtem Nervensystem bei Mitleid gar leicht Tränen vergießen, ja bei dem erdichteten Leid eines Romanhelden in Schluchzen ausbrechen. Die katholische Theologie verlangt daher mit Recht keine Reuetränen, wohl aber inneren Schmerz und Abscheu über die Sünden für den Empfang des Bußsakramentes; und in Bezug auf die Gottesliebe lehrt sie, die übernatürliche Liebe zu Gott müsse schätzungsweise die höchste sein, nicht aber intensiv, dem Gefühle nach, d. h. wir müssen Gott so lieben, daß wir lieber alles

---

[1] Die Behauptung Störrings (Vorlesungen über Psychopathologie usw., Leipzig 1900, 427), „daß die Entwicklung der moralischen Gefühle wesentlich von der Intensität reproduzierter Gefühlszustände abhängig ist", könnte höchstens auf diesen keineswegs notwendigen Widerhall im sinnlichen Begehren Anwendung finden. Ihr Wert ist daher minimal.

opfern als Gott beleidigen, aber Gott verlangt von einer Mutter nicht, daß sie ihm gegenüber die Zärtlichkeit und Innigkeit der Liebe fühle, die sie zu ihrem Kinde trägt.

2. Um sittlich handeln zu können, bedürfen wir der sittlichen Gefühle bloß nach ihrer geistigen Seite, d. h. bloß der Willensregungen im strengen Sinne des Wortes. Als solche sind sie der notwendige Untergrund alles menschlichen Willens. Würde der Wille dem wahrhaft Guten gegenüber kalt und regungslos bleiben, so würde es nie zu einem Willensentschlusse kommen. Das vom Verstand ihm vorgelegte Gute macht Eindruck auf den Menschen, es übt eine Anziehungskraft auf den menschlichen Willen aus, und diese gibt sich kund in den unwillkürlichen Regungen des Willens, im Wohlgefallen am Guten, in der Liebe zum Guten. Sie bilden die Triebkraft, das Gute zu wählen, und wo sie vorhanden sind, kann der Mensch das Gute umfassen, auch wenn im sinnlichen Begehren keine entsprechenden Regungen wach werden, ja sogar dann, wenn das sinnliche Strebevermögen sich im harten Wogen der Versuchungen gegen das auflehnt, was dem Geiste zusagt.

Diese ersten und unwillkürlichen Willensregungen können aber in keinem Menschen fehlen, dessen Vernunftgebrauch so entwickelt ist, daß in ihm die Begriffe von sittlich gut und böse wach werden. Denn der menschliche Wille ist eben für das Gute erschaffen, und wo ihm vom Verstande etwas als gut vorgelegt wird, da regt sich in ihm das Wohlgefallen, und wo etwas Schlechtes in seinen Bereich tritt, da regt sich naturnotwendig eine gewisse Unlust und ein gewisser Abscheu.

Faßt man also an den sittlichen Gefühlen das ins Auge, was ihnen wesentlich ist und was einzig und allein den Namen *sittlicher* Gefühle im eigentlichsten Sinne des Wortes verdient, nämlich die ersten unwillkürlichen Willensregungen, das Wohlgefallen am Guten, der Abscheu vor dem Bösen, so sind sittliche Gefühle eine notwendige Folgerung der gesunden Menschennatur, und sie können nur da fehlen, wo der Verstand des Menschen in seiner Betätigung gehemmt ist. Auch heute noch besteht zu Recht, was Griesinger[1] schreibt:

„Es gibt keinen absoluten Bösewicht; wohlwollende Neigungen haben der Zeit nach die Priorität in der menschlichen Natur; sie werden in keinem Menschenleben vollständig unterdrückt, und die Geschichte der Verbrechen zeigt, wie oft das kleine Gewicht einer Jugenderinnerung, eines alten Spruches oder Liederverses,

[1] Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten[2], Stuttgart 1861, 45.

der sich in den Gedankengang eindrängt, die unterdrückten sittlichen Vorstellungen mächtig heranzieht und damit die Schale des Guten sinken macht. Gäbe es Menschen, wie der alte Cená in Shelleys Drama, so könnte bei ihm freilich jedesmal der böse Entschluß als ein mit Notwendigkeit erfolgender vorhergesagt werden; allein es gibt keinen solchen, und kein Geistesgesunder ist zum Verbrechen gezwungen."

Es geht also nicht an, die Verletzung der Sittengesetze schlechthin auf Rechnung einer bestehenden „moralischen Anästhesie" zu setzen. Aber freilich, sittliche Regungen und Gefühle kann nur der als eine notwendige Folgerung der Menschennatur betrachten, der in den Moralgesetzen mehr sieht als einen „Gesellschaftskodex", der heute so und morgen anders sagt, ja nur der, welcher in den sittlichen Geboten und Verboten und im Gewissen die Forderungen der Menschennatur und ihres Schöpfers erkennt.

Anderseits dürfen wir die Bedeutung des Widerhalls, den die Willensregungen im sinnlichen Begehren finden können und häufig finden, für das sittliche Leben des Menschen nicht unterschätzen. Sind sittliche Gefühle in diesem Sinne auch nicht notwendig, so sind sie doch für den Willen ein willkommener Bundesgenosse. Sie erleichtern die sittliche Arbeit und sie sind die besten Hilfstruppen im Kampfe gegen niedere sinnliche Regungen und Triebe. Es ist deshalb nicht zu verwundern, daß ein Mensch, dem durch Erziehung und eigene Willensanstrengung das sittlich gute Handeln in Fleisch und Blut übergegangen, der einen sinnlichen Abscheu vor allem Gemeinen und Rohen in sich fühlt, im Lebenskampfe besser gestellt ist als derjenige, der nach vergeudeter Jugend auf seinen Willen allein angewiesen ist, während das entfesselte sinnliche Begehren ihm die größten Schwierigkeiten bereitet und zu seinen erbittertsten Feinden gehört.

3. Die sittlichen Begriffe und Urteile entstehen später im Menschen als die ersten Begriffe über die Dinge, welche das Kind rings umgeben. Wir können daher auch naturgemäß die ersten Regungen des Gewissens nicht so weit zurückverfolgen als die ersten sinnlichen Begierden und das erste Wollen, soweit sich dieses auf die sinnlich wahrnehmbare Umgebung bezieht. Die sittlichen Anschauungen bedürfen zu ihrem Entstehen und ihrer Entfaltung eine gewisse Zeit, und das gleiche gilt von den sittlichen Willensregungen, dem Gewissen. Diese Entstehung und Entfaltung vollzieht sich bald schneller bald langsamer. Sie wird begünstigt und gefördert durch die Belehrung und namentlich durch das gute Beispiel der Eltern, der Geschwister, der Dienstboten wie der gesamten Umgebung. Wo solche günstige Einflüsse herrschen, reichen die Entstehung der obersten sittlichen Grundsätze, die ersten Regungen des Gewissens in die ersten Kinderjahre zurück. Diese Entwicklung wird aber positiv gehemmt, wenn durch schlechte Einflüsse der

Umgebung, namentlich aber durch direkte Verführung die Begehrlichkeit und die niederen Triebe im Menschen geweckt und genährt werden. Daher erkennen selbst die Vertreter der Lehre von der moral insanity an, daß man erst dann von einer angebornen moralischen Gefühllosigkeit reden dürfe, wo es an den guten Einflüssen der Erziehung nicht gemangelt habe, und schädigende Einflüsse des Milieus ausgeschlossen werden können [1].

Es ist klar, wie schwer es werden muß, beim Kinde in den ersten Jahren, bevor die Kämpfe zwischen Willen und Sinnlichkeit beginnen, ein Urteil zu fällen über dessen sittliche Gefühle, und wieviel es braucht, um das Verdikt fällen zu können, es sei moralisch „anästhesisch". Wir können nicht in das Kind hineinsehen, sind einzig und allein auf die Ausdeutung gelegentlicher Äußerungen und Handlungen angewiesen, vermögen selten das Kind auf Schritt und Tritt zu beobachten, übersehen manches und legen oft genug an und für sich harmlose Äußerungen in falscher Weise aus, weil wir uns in das kindliche Denken nicht hineinzuleben wissen. Wenn wir all das beachten, werden wir vielleicht geneigt sein zuzugestehen, daß uns für die ersten Kinderjahre die Daten mangeln, um das Urteil zu fällen: Sittlich gefühllos.

4. Aber noch etwas ergibt sich aus den bisherigen Ausführungen. Der ganze Ausdruck „sittlich gefühllos" ist unglücklich gewählt und dient mehr dazu irrezuleiten, als Klarheit zu schaffen und zu helfen.

Das, was der Ausdruck dem Wortlaut nach besagt, trifft in den Fällen, für die er geprägt ist, nur selten zu, wenigstens fehlt jeder Beweis für den Mangel aller sittlichen Willensregungen. Diejenigen Seiten des ethischen Defektes, die aber am klarsten und deutlichsten hervortreten, kommen in dem Worte „gefühllos" gar nicht zum Ausdruck.

Es sind das Nichtwollen, namentlich aber die bösen Triebe und Neigungen. Und doch hatte schon Prichard [2], der Urheber der Lehre von der moral insanity, auf die letztere hingewiesen.

Die bösen Triebe und Neigungen drängen sich in allen Fällen sittlicher Verkehrtheit dem Beobachter auf.

Sie erklären zunächst voll und ganz den ersten, sog. erethischen, aktiven antisozialen Typus. Denn das verbrecherische, gesellschaftswidrige Treiben mit seinen

---

[1] Vgl. Hoche, Handbuch der gerichtlichen Psychiatrie [2] 551 ff; Näcke, Über die sog. Moral Insanity 43 und Neurologisches Zentralblatt XXX (1911) 451.

[2] In seinem Treatise on Insanity (London 1835) gibt er folgende Definition: Moral insanity or madness [consists] in a morbid perversion of the natural feelings, affections, inclinations, temper, habits, moral dispositions and natural impulses, without any remarkable disorder or defect of the intellectual knowing and reasoning faculties, and particularly without any insane illusion or hallucination. Bei Fr. Scholz, Die moralische Anästhesie 1 f.

Roheiten und Perversitäten ist vollständig erklärt, wenn die leidenschaftlichen Triebe aus irgend einem Grunde, sei er pathalogisch oder nicht, die Oberhand gewinnen über die guten Regungen. Diese brauchen gar nicht zu fehlen, sie können durch die Leidenschaft übertönt werden. Näcke selbst gesteht einmal zu, daß bei denen, die trotz der schlimmen Folgen ihrer Taten für sie selbst Böses tun, die Einsicht nicht zu fehlen braucht, daß nur „die Triebe stärker waren als ihr Urteil". An einer andern Stelle gibt er zu: „Bei Unmoralität kann noch ein gewisser Grund von Moral bestehen, der aber durch Vorherrschen böser Triebe teilweise verdeckt wird."

Aber auch der zweite Typus, der torpide (vgl. oben S. 3 f), der mehr durch Trägheit und Unterlassung seiner Pflichten als durch positive böse Akte sündigt, läßt sich aus bösen Neigungen erklären: es ist die Scheu vor der Mühe, der Arbeit, dem Opfer. Es ist leichter, sich gehen zu lassen, als zu kämpfen; leichter, die Hände in den Schoß zu legen, als zu arbeiten; leichter, ein Egoist zu sein, als andern zu helfen. Wiederum muß Näcke[1] selber Zeuge werden. Denn er sagt: „Nichts rührt den Jungen; alle Bitten der Angehörigen sind vergebens. Er weiß sehr gut, was Recht und Unrecht ist, richtet sich aber nicht danach, weil er dazu zu indolent ist und es ihm so besser gefällt." Auch Trägheit und Scheu vor Mühen ist eine Leidenschaft; sie kann auf pathologischer Grundlage sich aufbauen, kann aber auch freigewollt sein.

Das Wirken der Triebe und Leidenschaften kann man verstehen, „sittliche Gefühllosigkeit" bleibt ein Rätsel.

Es wird in der Welt der Nerven- und Irrenärzte immer mehr der Wunsch laut, daß der Name moral insanity gänzlich verschwinde. Als Einzelkrankheit hat sie ihre Rolle ausgespielt. Möge ihr das Symptom der „sittlichen Gefühllosigkeit" oder moralischen Anästhesie bald nachfolgen!

[1] Über die sog. Moral Insanity 27 30 42.

Julius Beßmer S. J.

Der Deutsche Monistenbund und seine Hauptversammlung zu Düsseldorf.

Von den Organisationen des Unglaubens, die es in Deutschland gibt, scheint augenblicklich der Deutsche Monistenbund sich der größten Werbekraft rühmen zu können. Seit dem Jahre 1906, wo er gegründet wurde, hat er es rasch auf 45 Ortsgruppen und rund 7000 Mitglieder gebracht. Da er auch im Rheinland schon drei Ortsgruppen besitzt, nämlich zu Düsseldorf, Köln und Krefeld, schien es möglich und angebracht, die diesjährige Hauptversammlung an den Rhein zu verlegen. So wehten denn vom 5. bis zum 8. September am Portale der städtischen Tonhalle zu Düsseldorf, die vor drei Jahren dem Deutschen Freidenkerbunde zur Abhaltung seiner Hauptversammlung von der Stadt verweigert worden war, zwei weiße Fahnen mit dem Abzeichen des Monistenbundes: einem Sechseck, darin eine breite rote Flamme unter dem gestirnten Nachthimmel. Wer kritischen Sinnes die Tagung verfolgte, wird zwar von dem, was dieses Sinnbild andeuten und verheißen soll, wenig wahrgenommen haben; aber bei der Aufdringlichkeit der Bewegung mag es der Mühe wert sein, über den Flackerschein der roten Flamme selbst einige Feststellungen zu machen.

1. Der Deutsche Monistenbund vertritt nicht den deutschen Monismus, sondern ist im deutschen Monismus nur eine Sekte. Das bewies sogleich der Beginn der ersten öffentlichen Versammlung am 6. September, wo eine Kundgebung Haeckels, des Bundesgründers und Ehrenpräsidenten, verlesen wurde. Die Überschrift lautete: „Monismus und Mystik". Haeckel übte hier monistisches Ketzergericht über eine Menge von „Pseudomonisten" oder „monistischen Mystikern". Man muß wissen, daß „Mystik" in Haeckels Fremdwörterbuch alles bedeutet, was sich irgendwie über seine hylozoistisch gedachte Natur erhebt: Geist, Übernatur, wahre Mystik und falschen Mystizismus, alles unter einem Bannfluche. Als echt und bundesgemäß habe bloß jener Monismus zu gelten, der alles Übermaterielle, Gott, Geist, Unsterblichkeit der Seele, ja selbst eine vom Anorganischen sich durchgreifend unterscheidende Lebenskraft radikal leugnet. Das allein sei der richtige, realistische oder kosmische

oder naturalistische oder Universalmonismus. Die Begriffe Gott und Welt fielen zusammen, und die Natur sei alles in allem; darum sei für den rechten Monisten Monismus gleich Pantheismus, und der Naturwissenschaft hätten sich auch die andern Wissenschaften unterzuordnen, so daß selbst die sog. Geisteswissenschaften nur eine besondere Abteilung der Naturwissenschaft darstellten. Wohl beständen tiefgreifende Gegensätze zwischen seinem, Haeckels, Substanzgesetz und des derzeitigen Vorsitzenden, Ostwalds, Energetik; doch verschlage das nichts, da beide gemeinsam sich der Befreiung von aller „Mystik“ und Transzendenz erfreuten. Höchst verwerflich sei dagegen der „konkrete“ Monismus Eduard v. Hartmanns und seines Schülers Arthur Drews, welche der Natur den wenn auch unbewußten Geist gegenüberstellten und damit wieder Dualismus einschmuggelten; Drews' bekanntes Sammelwerk „Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter“ sei ein buntes Gemisch von verschiedenen Formen des Monismus, die zum größten Teil nichts weniger als monistisch seien. Der Neo-Vitalismus mit seinen „mystischen“ Dominanten sei ebenso falsch und unhaltbar wie der alte Vitalismus; er sei, wie es in echt Haeckelscher Beweisführung hieß, durch die großen Errungenschaften der Physik erledigt. Auch der vielgenannte Franzose Henri Bergson erliege „mystischen“ Illusionen der Phantasie, und seine „Intuitionen“ taugten ebensowenig wie die inneren religiösen „Erlebnisse“ der liberalen Theologen oder das Gemüt oder „sog. Herz“, wovon sich besonders das weibliche Geschlecht leiten lasse. Kurz, nicht „idealistischer“ Monismus, sondern „realistischer“ ist nach Haeckel das Rechte.

Zu diesem Briefe bemerkte die „Düsseldorfer Zeitung“, die im übrigen die Tagung als eine „Ehre“ für das „politisch im Banne des klerikalen Zentrums befangene“ Düsseldorf buchte (Nr 454): „Diese in der zugespitztesten dogmatischen Form verfaßte Kundgebung, die ohne jede andere Beglaubigung als die nur für einen Teil der Menschheit feststehende Autorität Haeckels auftritt, bildet die denkbar krasseste Absage an jene Strömungen in der monistischen Bewegung und innerhalb des Deutschen Monistenbundes, die in einem Hinüberretten in das Gebiet der Metaphysik den einzigen Ausweg vor der am wichtigsten Punkte Halt machenden Naturwissenschaft erblicken“ (Nr 457).

Haeckel quittiert mit seiner Anklage auf Pseudomonismus freilich nur die Gegenklage anderer Monisten. Drews sagt in dem genannten Sammelwerk (I 44 f): „Mag immerhin ein Monismus, wie ihn z. B. Haeckel

vertritt, dem rein naturwissenschaftlichen Standpunkt Genüge leisten und die Naturwissenschaft von sich aus keine Veranlassung haben, über jene Auffassung hinauszugehen: die Geisteswissenschaften, die Philosophie und die Religion haben noch ganz andere Anforderungen zu befriedigen als die Naturwissenschaft und haben daher auch keinerlei Veranlassung, bei dem naturalistischen Monismus stehen zu bleiben, nur weil dieser der Monismus der Naturwissenschaft ist. . . . Da ist es denn freilich kein Wunder, wenn Leute von philosophischer Bildung, die im übrigen für den Dualismus keine Vorliebe haben, über diese Art von Monismus die Achseln zucken und scharfe Zungen an die Stelle jener altehrwürdigen Bezeichnung lieber den Ausdruck ‚Konfusionismus‘ setzen möchten. Da begreift man, wenn die Gründung eines ‚Monistenbundes‘ selbst bei denjenigen auf Widerstand stößt und zwiespältige Gefühle hervorruft, die einer monistischen Auffassungsweise in wissenschaftlicher wie in religiöser Hinsicht gleich zugetan sind.“ Wilhelm v. Schnehen erinnert ebendort am Schluß seiner Studie über Haeckels „reinen“ und „konsequenten“ Monismus (II 148) an ein Wort der „Welträtsel“: „Freilich, konsequentes Denken bleibt eine seltene Naturerscheinung“, und setzt dazu die beißende Bestätigung: „Wäre dem nicht so, dann — wäre ja am Ende das Buch über die ‚Welträtsel‘ gar nicht geschrieben worden!“

Indem aber der tagende Bund der Ausschließlichkeit seines Gründers Beifall klatschte, strafte er sein eigenes Flugblatt „Der Deutsche Monistenbund“ Lügen. Denn dort liest man: Der Deutsche Monistenbund „erstrebt eine Zusammenfassung a l l e r (Sperrung von uns) nicht mehr auf kirchlichem Boden stehenden Persönlichkeiten und Vereinigungen, um so eine wirksame Organisation zu schaffen gegenüber den einflußreichen Mächten, die bemüht sind, unser Staats- und Kulturleben in den Fesseln mittelalterlicher Denkungsart und priesterlicher Vormundschaft festzuhalten“. „Der Monistenbund verpflichtet n i c h t (im Original gesperrt) zur Annahme einer dogmatisch festgelegten Weltanschauung.“ Ein so weites Programm hätte sich höchstens das Weimarer Kartell, als das Kartell aller freigeistigen Vereine Deutschlands, das anläßlich der Monistenversammlung eine Sitzung hielt, zulegen können, nicht aber der durch Haeckel in einseitigen Naturalismus eingezwängte Monistenbund.

2. Was in t h e o r e t i s c h e r Beziehung den Monistentag kennzeichnete, war eine u n g e w ö h n l i c h e S e i c h t h e i t. Geheimrat Ostwald hat zwar in seiner „Sonntagspredigt“ Nr 83 gemeint, wenn man dem Monismus

Flachheit vorwerfe, so verwechsle man Flachheit mit Klarheit. Klares Wasser beurteile man leicht als flach und schätze den vielleicht viele Meter tief liegenden Untergrund als nur etwa eine Armlänge tief. So sei der Monismus unendlich klar und scheine ebendarum flach. Aber der Sonntagsprediger muß uns schon zu gute halten: der Düsseldorfer Kongreß war theoretisch im eigentlichen Sinne und ohne jede Verwechslung flach und seicht.

Es ist richtig, diese Monistenversammlung beabsichtigte nicht, sich mit der theoretischen Begründung oder Erklärung des Monismus abzugeben; sein Zielpunkt lag anderswo. Aber es ließ sich doch nicht vermeiden, daß auch Theoretisches vorgebracht wurde. Am meisten Verpflichtung dazu hatte Max Maurenbrecher, freireligiöser Prediger in Mannheim und bis vor kurzem Angehöriger der sozialdemokratischen Partei, dem als erstem Redner nach Haeckels Brief das Thema übertragen war: „Der Zusammenbruch der alten Weltanschauung.“ Maurenbrechers Aufgabe war, das Alte zu erschüttern, um für den Monismus freie Bahn zu schaffen. Er begann aber mit einer Ablehnung verstandesmäßiger Behandlungsweise. Was ist Weltanschauung? Nicht Philosophie, wie sie an deutschen Universitäten gelehrt wird, nicht exakte Formel, exakter Begriff irgend einer Spezialwissenschaft, sondern praktische Kraft, die praktische Grundlage unserer Stellung zu Freud’ und Leid, Lebensstimmung, Lebensgefühl. Diese Lebensstimmung habe nun im Laufe der Jahrhunderte Änderungen erfahren. Inhalt der alten Weltanschauung sei gewesen: Über der leidvollen Welt der Erfahrung steht eine höhere, in der sich die irdischen Disharmonien ausgleichen; man glaubt an Gott und seine Vorsehung. Inhalt der neuen Weltanschauung dagegen sei: Alles Weltgeschehen ist Chaos, Planlosigkeit, Unsinn; des Menschen, der durch einen glücklichen Zufall Vernunft bekommen habe, stolze Aufgabe sei es, ohne Gott, durch eigene Kraft Sinn hineinzubringen.

Um sich zu dieser neuen Stimmung zu entschließen, solle man vor allem sich bewußt werden, daß man mit ihr es ganz wohl aushalten könne, da ja viele Kulturen es mit ihr ausgehalten hätten. Maurenbrecher nannte hier den Urmenschen, den Buddhismus, Zarathustra. Im Anfang aller religiösen Menschheitsentwicklung habe Dämonismus, Animismus „und wie die gelehrten Namen alle heißen“, gestanden, und die Menschen hätten es damals ganz gut ertragen, daß sie launenhaften, bösen, heimtückischen Geister- und Gespenstwesen gegenüberstanden, und so sei es in den Naturreligionen aller Völker. Das nennt man, traun! großzügige und tiefschürfende Religionsgeschichte. Weiß der freireligiöse Prediger nicht, wie umstritten Animismus, Manismus, Magismus „und wie die gelehrten

Namen alle heißen", wirklich sind? Wie der Animismus, der herrschgewohnte, in neuester Zeit ins Wanken geraten ist? Wie Andrew Lang begonnen hat, die Idee des höchsten Wesens in Klarheit und Kraft gerade auf den ältesten ethnologisch erschließbaren Stufen zu finden? Kennt er nicht W. Schmidts, des Herausgebers des „Anthropos", große Arbeit über den Ursprung der Gottesidee? Oder ist der freireligiöse Prediger so gewissenlos, unsichere Dinge als sicher vorzutragen, um nur den Glauben urteilsunfähiger Hörer zu zerstören? Beim Buddhismus, Zoroastrismus usw. glitt der Redner ohne das unerläßliche tiefere Eingehen über die Fragen hinweg, ob diese Weltanschauungen nicht dennoch, bald in der Theorie, bald in der geschichtlichen Ausgestaltung, die Hoffnung auf ein siegendes gutes Prinzip kannten, und ob sie, soweit pessimistisch, dauernd Segen gebracht haben.

Maurenbrecher suchte dann darzustellen, wie die neue Stimmung innerhalb unserer christlichen Geisteswelt aufgekommen sei. Man habe immer mehr eingesehen, wie unendlich die Welt, wie unbekümmert sie um den Menschen, ihren früher geglaubten Mittelpunkt, wie unverbrüchlich sie in ihren Naturgesetzen sei. „Das Weltall ist viel zu unendlich, als daß menschlicher Verstand Anfang und Ziel, Plan und Sinn und Zusammenhang und Logik in dem allem finden könnte. Der Verstand erschöpft das Innere der Natur nicht; denn er ist ja selbst nur eine Schaumblase, selbst nur Waffe im Kampf, nicht aber Gipfel. Wenn die Welt unendlich ist, woher kommt uns dann die Kühnheit, etwas über Plan des Ganzen zu sagen? Was wir sehen, ist die Planlosigkeit. Was wir in der Kulturentwicklung sehen, ist Sinnlosigkeit und Zufall." Pessimistische Übertreibungen und schwächliches Verzweifeln an den großen philosophischen Erkenntnissen, die durchaus nicht unmöglich werden, wenn wir nicht jede Einzelheit der weiten Welt wissen, liefen hier dem Vortragenden durcheinander. Aber er gab auch sogleich zu, daß nicht die genannten modernen Einsichten das Entscheidende sind. Spinoza, Kant, Schopenhauer hätten sie gehabt; aber erst Karl Marx und Nietzsche hätten uns die Lust des Überwindens, das Selbstgenügen des freudigen Kampfes gelehrt. Viele Gelehrte besäßen jene Natur- und Geschichtskenntnisse bis heute; aber was ihnen fehle, sei eben der Wagemut des „modern gewordenen" Menschen, dieser Mut, dessen Wachsen das weltgeschichtliche Erlebnis unserer Tage sei. „Wer diesen Mut nicht hatte, der blieb Christ oder Platonist, auch wenn er alle modernen Forschungen der Naturwissenschaft kannte und selbst betrieb." Also wieder Stimmung, nicht Erkenntnis! oder wie Maurenbrecher in seinen Schriften sagt: Man kann die neue „heroische" Religion niemandem beweisen. „Wir haben den Glauben an einen Sinn der Welt verloren, aber wir haben den Willen zu einem Sinn."

Wir stehen hier vor einer symptomatischen Erscheinung am modernsten Unglauben. Man ist ungläubig nicht aus Logik, sondern aus dem Selbstgenügen des kulturstolzen Menschen heraus. Haeckel verspottet die liberalen Theologen, weil sie aus Liebe zu Kant an den Gottesbeweisen verzweifeln und Gott nur noch zu „erleben" wagen; aber auch

die Seinen verzweifeln an der logischen Begründung des Atheismus und begnügen sich, ihn zu „erleben". Gerhard Hildebrand, der bekannte gemaßregelte Sozialdemokrat, schrieb kürzlich im „Monistischen Jahrhundert" (II 496): „Wir leben in einer Zeit des wirtschaftlichen Aufstieges, des weltfreudigen Optimismus. Der Glaube an die unbegrenzten Möglichkeiten der irdischen Lebensentfaltung zerstört heute die Herrschaft der metaphysischen Ideale viel stärker, als es die wissenschaftliche Kritik zu tun vermag. Die Menschen geben ihren Jenseitsglauben auf, nicht weil er ihnen als ‚falsch' bewiesen werden kann (die das glauben, irren sich gröblich), sondern weil sie ihn nicht mehr nötig haben." Hildebrand fügte bei, was ihm einen Tadel Ostwalds eintrug: „Aber solche optimistischen Zeitströmungen können erfahrungsgemäß durch politische Wirren, wirtschaftliche Katastrophen, ja durch bloßen physischen und psychischen Katzenjammer zerstört werden. Man merkt plötzlich, daß das goldene Zeitalter noch nicht so nah ist, wie man es sich gedacht hat. Eine allgemeine Erschöpfung und Abspannung tritt ein. In solchen Zeiten erst haben Weltanschauung und Lebensauffassung den Beweis ihrer Kraft zu liefern. Auch der kritische Monismus muß zeigen, was er dem unglücklichen und unbefriedigten Menschen zu leisten vermag."

Nebenbei glauben wir nicht, daß Maurenbrechers Ausführungen an jenem Abend so recht nach dem Herzen des Monistenbundes waren. War es nur Zufall, daß der Präsident Ostwald bei den Ergießungen gegen die Sinnlosigkeit der Welt den Kopf bedenklich in die Hände nahm, und daß man auch sonst vom Vorstandstische mißtrauisch zum Rednerpult hinüberzuschauen schien? Maurenbrecher hängt zu sehr von dem ganz und gar anders als der Monistenbund gearteten Nietzsche ab, redet zu pessimistisch von der Welt, zu agnostisch von der Wissenschaft, zu phantastisch von der Lust des Leibes, das der moderne Mensch positiv wolle und siegjauchzend umfange; diese freireligiöse Predigt wird, wenn sie sich nicht anpaßt, bei den optimistischer und nüchterner gestimmten Monisten auf die Dauer wohl ebenso wenig Glück haben wie bei den Sozialdemokraten.

Ostwald betonte in seiner späteren Schlußrede stark, daß man sich in keiner Weise und am wenigsten in schwerwiegenden und schicksalsreichen Fragen durch das Gefühl dürfe leiten lassen; der Aufbau der monistischen Welt müsse, bevor man in ihr das Gefühl zu Worte kommen lasse, zunächst rein wissenschaftlich erörtert sein. Trotzdem kann man auch Ostwald den Vorwurf nicht ersparen, daß er als Monistenredner nicht mit jener Wissen=

schaftlichkeit auftrat, die ihn ehedem als Chemiker ausgezeichnet hat. So erzählte er in dem genannten Vortrag die Entwicklungsmäre der Menschheit vom sozialen Standpunkt, etwa in der Weise, wie es nach der „Sonntagspredigt“ Nr 77 zu erwarten war. Auch er tat den bei allen Ungläubigen beliebten Rückgriff auf den mit so unerschöpflicher Geduld von sich reden lassenden Urmenschen. Zuerst, sagte Ostwald, herrschte der Solismus; es habe da gar keine soziale Bindung gegeben. Jeder sorgte nur für sich selbst; Mann und Weib liefen zusammen und auseinander, wie es sich fügte. Reste dieses Solismus seien noch auf Ceylon zu finden. Woher hat Ostwald diese Solismuslehre? Sicher nicht aus der Wissenschaft, weder für die Vergangenheit noch für die Gegenwart. Die Weddas, das einzige Naturvolk auf Ceylon, an die Ostwald gedacht haben mag, über die auch Haeckel skrupellos so viel Böses gesagt hat, erfreuen sich einer wohl konstituierten Familie, ebenso wie die Orang-Kubus auf Sumatra oder im übrigen tiefstehende australische Völker. Es gibt auf dem Erdboden gar nirgends ein Volk ohne dauerndes Verhältnis von Ehegatten und Kindern. Wenn vielfache Entartung nicht fehlt oder wenn in einzelnen Fällen, wie bei den Feuerländern, wo wegen der schwierigen Verhältnisse nicht viele Familien zusammenwohnen können, gesellschaftliche Bildungen über die Familie hinaus nicht weit gedeihen, so besagt das noch lange keinen Ostwaldscher Solismus. Die monistische „Wissenschaft“ ist hier weiter nichts als ein Traum, den gelegentlich auch schon Lukrez, Horaz, Rousseau geträumt haben.

Nicht bloß Maurenbrecher, sondern auch andere Redner schlugen mit Seitenhieben nach der herrschenden „Schulwissenschaft“. Der Monistenbund fühlt eben, daß er trotz der immer wiederkehrenden Selbstempfehlungen „wir Wissenschaftler“, „nach den neuesten Ergebnissen der Wissenschaft“, „nach den Bedürfnissen der modernen Bildungsstufe“ dennoch von der wissenschaftlichen Welt als Dilettantenunternehmen angesehen wird. Dilettanten schelten gern auf die Schule. Winkeldoktoren schmähen die Schulmedizin. Nur sollte bei dieser Sachlage der Monistenbund den Anspruch seines Flugblattes aufgeben, er wolle „vor allem eine beständige Fühlung zwischen der Wissenschaft und dem Volksleben anbahnen“ oder er sehe „sein Ziel einzig und allein darin, die beständig fortschreitende Wissenschaft zur Grundlage des Erkennens und zur Führerin des Lebens zu erheben“.

3. Die naturphilosophischen Erörterungen sind bei den Monistenversammlungen seit dem Hamburger Tag 1911 zurückgetreten, der als

„Geburtstag eines neuen Stiles“ bezeichnet wird. Der Magdeburger Tag 1912 und auch der heurige Düsseldorfer standen ganz unter dem Zeichen der Praxis. Nicht mehr bloß Weltanschauung, sondern „Weltgestaltung“ soll betrieben werden. Durch Anwendung des Monismus auf das individuelle wie soziale Leben will man „monistische Kulturarbeit“ leisten, und da man zu wirklichen Reformtaten noch nicht schreiten kann, die Kulturbeeinflussung wenigstens geistig organisieren. Es sind namentlich die Diskussionssitzungen, wo die Stellungnahme zu den verschiedenen Kulturfragen vorbereitet werden soll und in denen der Schwerpunkt der Tagungen erblickt wird. Man versteht, daß die Monisten bei diesen Sitzungen am liebsten allein sind. Ein Geistlicher, der sich bei der Auskunftsstelle nach einer Diskussionssitzung erkundigte, wurde gefragt, ob er Mitglied des Deutschen Monistenbundes sei, und auf die verneinende Antwort dahin beschieden, daß dann der Zutritt nicht angängig wäre. Als der Geistliche sich auf seine Teilnehmerkarte berief, die ausdrücklich „freien Eintritt in sämtliche Delegierten- und Diskussionssitzungen“ gewährleistete, hieß es höflich, aber bestimmt: Das ist ein Druckfehler, den wir sehr bedauern. Ein sonderbarer Druckfehler, der auch auf allen öffentlichen Plakaten und in den Zeitungsinseraten (dort nur „Diskussionssitzungen“) bei der Ankündigung der 12 Mark kostenden Teilnehmerkarte stand! Der Auskunfterteiler bemerkte zwar noch, daß sich der Wunsch vielleicht bei höheren Instanzen durchsetzen ließe; darauf wurde aber begreiflicherweise verzichtet. Die Themata der Diskussionssitzungen lauteten: Geburtenrückgang (hier sprach zunächst die unrühmlich bekannte Verfechterin der „neuen Ethik“, Dr Helene Stöcker), Soziale Gesetzgebung und Verantwortlichkeitsgefühl, Stellung der Monisten zum Entwurf eines deutschen Strafgesetzbuches, Die fortschreitende Konfessionalisierung unserer Bildungsanstalten.

Beachtenswert ist das Aktionsprogramm, das Maurenbrecher in einer Delegiertensitzung zur Gewinnung der Jugend vorlegte und leicht zur Annahme brachte. Die Bundesgenossen sollen monistische Kindergesellschaften unter Leitung von Erwachsenen bilden, jedoch ohne Schulcharakter, weil der Weg über das Kultusministerium, selbst bei günstigen Aussichten, zu lange Zeit beanspruche. In den zwanglosen Zusammenkünften werden dann die Kinder durch Lektüre und Besprechung in den Geist ihrer Eltern, d. h. in die Elemente des monistischen Denkens eingeführt und so der Religionsunterricht der Schule unwirksam gemacht.

Der praktisch gewordenen Taktik des Bundes entsprechend, sollte auch in den öffentlichen Versammlungen beim Publikum der Eindruck erweckt werden, daß der Monismus nicht bloß ein Leugner, sondern ein Lebens- und Weltgestalter sei. Der Unglaube beginnt auf der ganzen Linie sich bloßen Zerstörens zu schämen und sucht sich als aufbauend darzubieten. Darum zu Düsseldorf nach Maurenbrechers leidenschaftlicher Verneinung die positiven Ausblicke der folgenden drei Redner. Der Programmvorschlag der Düsseldorfer Ortsgruppe hatte ausdrücklich gesagt („Das monistische Jahrhundert" I 814 f): „Die gebildeten Schichten in Düsseldorf und weiterer Umgebung, auf deren Gewinnung für die monistische Bewegung wir in erster Linie unsere Anstrengungen richten müssen, setzen sich hauptsächlich zusammen aus Kaufleuten und Industriellen sowie deren Angestellten, Beamten und Angehörigen der freien Berufe. In diesen Kreisen ist der Verbreitung und Unterstützung der monistischen Bewegung besonders das Vorurteil schädlich geworden, daß der Monismus alle bestehenden Werte zerstöre, ohne im stande zu sein, aus sich selbst zuverlässige Grundlagen einer neuen Ethik zu schaffen. . . . Wir betrachten es als unsere nächstliegende Aufgabe, diese Vorwürfe zu entkräften, und haben zu diesem Zweck zwei öffentliche Versammlungen in unserem Programm vorgesehen." Der Erfolg wurde nun freilich dadurch gedrückt, daß alle drei Redner in formeller Beziehung gegen den Prediger Maurenbrecher stark abfielen und keiner den Saal so beherrschte, daß er über die von Freunden besetzte, meistens allein Beifall spendende Vorderhälfte des Kaisersaales hinaus mühelos verstanden worden wäre.

Unmittelbar nach Maurenbrecher, noch in der ersten öffentlichen Versammlung, sprach Rudolf Penzig, der Herausgeber der „Ethischen Kultur" und stets eifrige Förderer religionsloser Sittenlehre in Leben und Schule, über „Monismus und Jugendbildung". Er suchte darzulegen, daß der Monismus der beste Jugendbildner sei. Denn Bildung sei eine Anpassungserscheinung: gebildet sei, wer sich in allen Lebenslagen zweckmäßig zu benehmen wisse, und dies bewerkstellige eben der Monismus. Gebildet sei auch, wer selbst zu bilden oder zu schaffen verstehe, z. B. religiös gebildet, wer sich seine Religion selbst schaffen könne. Penzig reihte dann, auf Körper-, Verstandes-, Gemüts-, Willensbildung eingehend, eine Menge kritischer Bemerkungen und Reformforderungen aneinander, aber nur skizzenhaft, hastig voraneilend, da das Publikum sich durch Maurenbrecher ermüdet zeigte. So kam das monistische Erziehungsprogramm nicht zu klarem Ausdruck.

In der zweiten öffentlichen Versammlung, am 8. September, trat zuerst Professor Johannes Unold aus München auf, um die „Bedeutung des Monismus für Staat und Gesellschaft" zu erörtern. Er unterschied

zwischen 1. der theologischen oder „mystischen" (à la Haeckel) Denkweise, nach welcher Staat und Gesellschaft als göttliche Ordnung gelten und die trotz der noch immer lebendigen Symbiose von Kirche und Staat dem Staatsleben gefährlich sei; 2. der rationalistischen oder aprioristischen, in der Renaissance aufgekommenen, die alle gesellschaftliche Ordnung a priori, aus leerer Spekulation, ohne Rücksicht auf Leben und Erfahrung ableiten wolle, besonders von Liberalen und Sozialdemokraten kultiviert; 3. der „wissenschaftlichen" oder monistischen, welche sich lediglich auf die wissenschaftlich erkannten Lebensgesetze stütze. Diese letzte gehe nicht mit unhistorischem Radikalismus vor wie die vorige, sondern studiere die Entwicklungstendenzen der Menschheit und sei darum Evolutionismus. Die zwei ersten Lebensgesetze seien: 1. Erhaltung der Gattung, 2. Entwicklung des Ganzen zu immer reicherer Mannigfaltigkeit und Tüchtigkeit; darum das monistische Ziel: größte Tüchtigkeit der größten Zahl; Gattungsmoral, nicht Mitleidsmoral: in erster Linie die Tüchtigen fördern, Schwäche dagegen verhüten. Auf solcher Grundlage gelte dann als spezifisch menschliches Lebensgesetz 3. Anstrebung von Vervollkommnung und Veredlung: Humanisierung, Individualisierung, Sozialisierung, letztere speziell auch im Einklang mit einer organischen Staatsauffassung. Unold wiederholte hier seine schon öfter gedruckten Vorschläge zu einer Volksvertretung nach Erwerbs- oder Berufsgruppen. Zum guten Ende sagte der bayrische Monist noch Preußen einige Artigkeiten über seinen monistischen Beruf: „Haben wir Preußen, dann haben wir die Welt für uns."

Ostwald erteilte sich danach das Wort zum Schlußvortrag der zweiten öffentlichen Versammlung über den „Monismus und die Zukunft". Zunächst wurden vier Kulturgesetze hingestellt: 1. Die Kultur ist aufsteigend mit positivem Differential, d. h. der Aufstieg geschieht mit Beschleunigung; 2. die zunehmende Sozialisierung der gesamten Menschheit; 3. der energetische Imperativ; 4. selbstregulatorische Funktion der Kultur: der erstrebte Mittelzustand wird herbeigeführt durch Ausschläge nach beiden Seiten. So haben wir beim Urmenschen Solismus. Dann kommt der Gregarismus, der den Vorteil der Vereinigung begreift, die Gesellschaftsform des Herdenmenschen. Hier ist die Norm alles, und so sei es noch heute in der Kirche. Gegen die Einseitigkeiten des Gregarismus wende sich an dritter Stelle der Individualismus, so bei den Protestanten die liberale Theologie, bei den Katholiken die Modernisten, in der Politik die Liberalen. Aber da man hier wieder auf die Kraft der Vereinigung zu sehr verzichtet, muß als höchste Form die Organisierung kommen: Entwicklung des Einzelnen, aber in Beziehung auf die Gesamtheit. Das eben erstrebe der Monistenbund. Das Hilfsmittel ist die Wissenschaft. „Wir Monisten haben nichts zu tun, als mit den allerbesten Kräften und dem unbedingtesten Willen zur Wahrheit uns der Führung der Wissenschaft anzuvertrauen."

Manche Hörer mögen solchen zum Teil vollklingenden Sätzen und Wendungen erlegen sein. Dennoch war, inhaltlich genommen, auch die praktische Arbeit des Monistentages, soweit monistisch, wertlos. Wir sagen: soweit monistisch. Denn vieles, was vorgebracht wurde, ist

keineswegs an monistische Voraussetzungen gebunden. Wenn Penzig forderte, daß in der Erziehung weder Leib noch Seele zu kurz kommen, wenn Unold gegen den Doktrinarismus, Apriorismus, Subjektivismus, Atomismus der rationalistischen Gesellschaftsauffassung eiferte, wenn immer wieder Organisation gewünscht wurde, so konnte man in der Sache, wenn auch aus besseren Gründen, zustimmen, ohne Monist zu sein. Jeder brave Deutsche wird den Leitsatz eines Diskussionsvortrages für recht halten: „Keine Kapitalaufwendung ist so rentabel wie die soziale, das heißt die Erhaltung und Förderung von Leben, Gesundheit und Arbeitskraft aller Volksgenossen." Sogar den famosen „energetischen Imperativ": „Vergeude keine Energie, verwerte sie!" kann man als Nichtmonist so energisch als möglich aufstellen und richtig verstehen, wenn man auch den Ruhm ablehnen muß, auf den trockenen Reim verfallen zu sein.

Soweit aber monistisch, ist die praktische Kongreßarbeit wertlos schon wegen ihrer monistischen Grundlage. Da der Monismus als Philosophie unhaltbar ist, bleibt auch das auf ihm geplante Gebäude haltlos. Darin hat Ostwald gegen Maurenbrecher recht: Die Lebensgesetze müssen auf festen Einsichten ruhen, sie dürfen nicht bloße „Lebensgefühle", „Lebensstimmungen" sein. Nun ist aber der gesamte deutsche Monismus und Nichtmonismus mit einziger Ausnahme eben der Sekte um Haeckel oder Ostwald über die Brüchigkeit der naturalistischen Weltauffassung einig.

Die monistische Pädagogik und Ethik ist unbrauchbar wegen ihres atheistischen Hauptgedankens. Auf Gottlosigkeit kann man keine für den Menschendurchschnitt, für alle Pflichten, alle Schwierigkeiten standhaltende Lebenslehre bauen. Merkwürdig war der erste Leitsatz zu einem Diskussionsvortrag Heinz Potthoffs: „Der Monismus, der den Hinweis auf einen überirdischen Versorger und auf einen Ausgleich im Jenseits ablehnt, erzieht dadurch den Menschen zum Gefühl der Verantwortlichkeit für sich selber und für die Mitmenschen." „Dadurch?" Als ob die Leugnung des Alten das Alte schon ersetzt hätte!

Der Kongreß zeigte, daß auch die Ausarbeitung der monistischen Lebenslehre noch lange nicht zureicht. Außer gewissen allgemein freigeistigen, in der Luft liegenden Forderungen: Trennung von Kirche und Staat, von Kirche und Schule u. dgl., herrschte die größte Uneinigkeit selbst in den öffentlichen Versammlungen. Unold kritisierte „Freund Maurenbrecher", Penzig kritisierte „Freund Ostwald" in vielem, Ostwald kritisierte „Freund Unold". Sogar Ostwalds grundlegende Gleichung:

ethisch = sozial, wurde angegriffen. Die Zuhörer, die sich von Maurenbrecher die alte Weltanschauung hatten „zerbrechen“ lassen, konnten sich fragen, an welchen der „Freunde“ sie sich nun eigentlich halten sollten. Nicht umsonst warnte Unold in einer Delegiertensitzung ernst vor Übertreibung bei der Agitation für den Kirchenaustritt. Solange der Monistenbund die grundlegenden Probleme: Familie, Staat, Völkerfrieden, nicht geklärt habe, bestehe die Gefahr, daß mit dem Austritt aus der Konfession die Konfusion komme. Es sei geradezu ein Frevel, die Menschen aus einer Organisation herauszureißen, ehe man ihnen einen Ersatz bieten könne. Ostwald selber gestand nach Penzigs Vortrag: Der Bau steht noch nicht, die Baupläne sind noch nicht ausgearbeitet, nur Baumaterialien liegen da.

Vollends mit Überdruß mußte man erfüllt werden durch die alle Vorträge durchziehende Zukunftsmusik. Es fehlt, wie immer wieder zugegeben wurde, an jeglicher Erprobung. Die ständige Formel lautete: „Wir dürfen hoffen“, „wir dürfen erwarten“, „wir fordern“. „Unsere Aufgabe ist die Schaffung einer neuen Ethik.“ „Unsere Aufgabe ist, einen neuen Lebensstil zu finden.“ „Wir müssen den bisherigen Religionsunterricht in eine Anleitung zur Lebenskunst verwandeln.“ Oder wie das Flugblatt vertröstet: „Der Monist sieht in den Pflichten gegen den Mitmenschen, gegen sich selbst, gegen Staat und Familie und ganz besonders gegen die kommende Generation Lebensaufgaben, für welche eine zielbewußte Erziehung gleiche Hingabe und Begeisterung erwecken wird (Sperrung von uns) wie einst der egoistische (?) Ausblick auf Himmelslohn und Höllenstrafen.“ Wer's glaubt! Vom Vorstandstisch im Kaisersaal hing eine grüne Decke. Den Hintergrund bildete ein reiches Arrangement von Palmen, Lorbeer und anderem Grün, auch die Galerien trugen Girlanden von Buchs und Stechpalme. Aber nirgends im Saalschmuck, so weit man sah, eine Blume. Das ist der Monismus: unfruchtbares Grün, blumen- und früchteloses Blattwerk.

4. Die Tagung schloß mit der Uraufführung des seit einem Jahre gedruckt vorliegenden Oratoriums von Herbert Eulenberg: „Ikarus und Dädalus“. Dädalus, der „erste Bildner unter den Menschen“, verliert seinen Sohn Ikarus, der ohne des Vaters Wissen und Hilfe fliegen wollte, bricht darüber in heftige Lästerungen gegen die Götter aus und veranlaßt, da er enttäuscht und verbittert der Erde zu entfliegen beschließt, die Menschen zum Aufgeben jedes Gottesdienstes. Er schilt vor ihnen auf das Knien; das sei erbärmlich und feige und ein Zurücksinken zum Tier, da der Mensch stehend geschaffen sei. „Betet nicht mehr! — Das sollt ihr mir schwören. Bringt

keine Opfer mehr, das sollt ihr geloben! ... Keinem mehr untertan als euch selbst, euren Brüdern und Vätern und Kindern, sollt ihr nun leben als Herren der Erde. ... Klagt euch nicht Sünden an, kein Mensch ist schuldig."

Es war offenbar wegen dieser gottesfeindlichen Tendenz, daß man das sonst kaum bühnenfähige Stück, das die Aufführung jenes Abends nur mit vielfachem Zurückweichen vor seinen technischen Schwierigkeiten wiedergab, zur Festvorstellung gewählt hat. Daß es sich darin um eigentliche Gottesleugnung, nicht bloß Lästerung handelt, ist zwar nicht mit vollkommener Schärfe herausgearbeitet, aber doch deutlich erkennbar. Dädalus hat viele Erfindungen gemacht, glaubt darum den Göttern gleich zu sein und ihrer nicht mehr zu bedürfen. „Seit ich mit Flügeln die Wolken zerteile, euch aufstörend von euren Sitzen wie nächtlichen Spuk und Eulen bei Tag, lebt keiner mehr unter den Menschen, der nicht irre ward an euch und eurer Allmacht." Es ist logisch genommen gewiß ein schlechter Schluß, der hier zu Grunde liegt; aber es ist eine Stimmung, die uns schon oben begegnet ist und die in der neuesten gottesleugnerischen Literatur nicht mehr selten zum Ausdruck kommt. „Das monistische Jahrhundert" (II 413) berichtete aus einer monistischen Sonnenwendfeier die Verse: „Wir knien nicht am Boden demutsvoll — Wir haben nicht zu beten und zu danken!" Der nächste Anlaß aber zu den Lästerungen, deren Zeuge man in dem Oratorium wird, ist für den Alten der Todessturz des Ikarus. Es ist zwar wieder nicht verständig, daß er um der Unbesonnenheit des Knaben willen gerade die Götter lästert, und noch weniger, daß er von der Lästerung zur Leugnung übergeht; aber was kümmert sich knirschende Wut um Verständigkeit oder Logik? Dädalus tobt gegen Zeus: Wenn ich dich nicht denke, bist du nicht da! Ich glaube dich nicht, und so lösche ich dich aus, ich Götterbildner. Nun bin ich frei, „überreich an mir selbst. (Er sinkt wie vor sich selbst nieder)". Man sieht bei Eulenbergs Dädalus klar, daß sein Atheismus aus dem stolzen Herzen, nicht aus dem Kopfe stammt. Darum gilt am allerwenigsten von ihm das Wort: „Klagt euch nicht Sünden an, kein Mensch ist schuldig." Ein großes Rätsel ist übrigens auch, wie die Monisten auf dieses Wort eine neue Sitten- und Gesellschaftslehre gründen werden und wie es sich mit den Versen des Monistenliedes verhalte, das in dem Duodezabdruck des Festspiels stand: „Der Menschheit Glück ist unsre Seligkeit — unser ist die Zukunft!"

Was denkt Dädalus eigentlich von der Unsterblichkeit? Er sagt zwar, daß er sterben und verwesen wolle, und ermahnt die Menschen: „Verachtet

den Tod, er vernichtet nur Masken, Blüten und Blätter, der Baum bleibt stehen!" Aber er äußert auch, daß er im Tod „vertrauensselig das neue Land liebend als zweite Heimat umfassen" wolle, „von Stern fliegend zu Stern die Seligkeit des Seins zu singen". „Laßt mich drum scheiden, einen sterbenden Hirten, der seine eigne Seele weiden will nach Sonnenuntergang." „Wißbegierig zu neuem wend' ich den Kiel." Sind das nur klingende Worte zur Täuschung der nach Unsterblichkeit verlangenden Seele? Haeckel müßte sie seinem Manifest zufolge arg „mystisch" finden. Was meinte Eulenberg mit den Worten des Schlußchores: Wir „tragen der Bildung heilige Kerzen zu dem Ziel, das uns glücklich verhüllt"? Kerzen zu einem verhüllten Ziel tragen? Und die Verhüllung soll ein Glück sein?

Im Grunde wendet sich das Oratorium gegen seines Urhebers monistische Bundesfreunde. Die Gottesleugnung des Dädalus erscheint schlecht begründet; er stirbt darum als Verbrecher an sich und der Menschheit. Und wer Dädalus folgt, wird sein neues frevles Kind Ikarus. „Seid ihr nicht alle Fackelträger wie er, ihr meine ihn überlebenden Söhne?" Der Jüngling, dessen „ehrgeizige Gedanken steiler als Zypressen ins Blaue ragten", konnte es nicht ertragen, seinem Vater nachzustehen; fliegen wollte er, bis ich „wie Zeus verehrt bin und einer der Himmlischen . . . selber mich krönend zum jüngsten, zum kühnsten unter allen ambrosischen Göttern". „Euer Ende ist da", ruft er den Himmlischen zu. Hören wir da nicht die Sprache des Monistentages, Maurenbrechers zumal? Eulenbergs Chor der Menschen will, so singen sie zum Ende, „selber wie Götter durchs Dasein gehn. . . . Frei ist die Menschheit, tot sind die Götter. . . . Wir können leben, wir können sterben ohne Gebet". Das ist Ikarus' vermessene Sünde. „(Der Westwind stößt höhnisch heulend um das Vorgebirge. Plötzlich hört man Ikarus beim Absturz schreien:)

> Weh! weh! Ewig lächerlich!
> Stückwerk mein Leben!
> Stückwerk ich selbst!
> Großes gewollt zu haben und nichts erreicht,
> mein jämmerlich Angedenken!
> Fluch meinem Dasein!
> Fluch meinem Tode!"

Zur Leiche spricht Dädalus:

> „Du schmücktest dein Haupt mit Lorbeer
> lang vor dem Siege, den du erhofftest!"

Otto Zimmermann S. J.

Kapitalismus.

I.

Im Januar 1912 hielt Werner Sombart zu Berlin einen Vortrag über Demokratie und Aristokratie im Wirtschaftsleben[1]. Diese Antithese bot ihm den großen Gesichtspunkt, unter welchem er die Wirtschaftsgeschichte des europäischen Kulturkreises betrachtete: aristokratische und demokratische Epochen lösen einander in der Wirtschaftsentwicklung der Jahrtausende ab. Die aristokratische Wirtschaftsform ist eine solche, in welcher wenige Wirtschaftssubjekte herrschen, während eine große Masse abhängiger Personen in deren Dienst arbeiten; in der demokratischen Wirtschaftsform dagegen sind im wesentlichen alle erwachsenen männlichen Personen selbständige Wirtschaftssubjekte. Was Cäsar und Suetonius über die alten Germanen berichten, läßt uns, für den Anfang der europäischen Wirtschaftsgeschichte, in der Form des Nomadentums, dessen Grundlage der Besitz großer Herden in der Hand weniger herrschender Individuen war, die aristokratische Wirtschaftsverfassung erkennen. Im Siedlungsprinzip der Hufenverfassung kommt dann aber die demokratische Form zur Geltung: jeder Freie erhält sein Los Ackerland, Weide und Wald. Die Fronhofswirtschaft der großen geistlichen und weltlichen Herren im Mittelalter trägt wieder ein aristokratisches Gepräge, während in den Städten das demokratische Prinzip in der Zunftverfassung der selbständigen Handwerker und Krämer zum Durchbruch gelangt. Der Kapitalismus der Neuzeit schließlich ist abermals ein ausgesprochen aristokratisches System im Sinne Sombarts: große Massen des Volkes sind abhängig, im Dienste relativ weniger Unternehmer. Doch bereits meldet sich die Wirtschaftsdemokratie der Zukunft. Darauf deuten hin Arbeiterschutz, Arbeiterversicherung, Verstaatlichungen, Vergemeindlichungen, das Genossenschaftswesen, die gewerkschaftliche Arbeiterbewegung usw., was alles für die herrschenden Individuen eine Beschränkung und Eindämmung ihrer Herrschaftssphäre bedeutet.

---

[1] Wir folgen dem Bericht der „Germania“ Nr 12 vom 17. Januar 1912, Beilage zum zweiten Blatt.

Wenn eine wirklich demokratische Wirtschaftsform im wesentlichen alle erwachsenen Männer zu selbständigen Wirtschaftssubjekten macht, dann wird wenigstens die Ochlokratie des sozialistischen Zukunftsstaates keinen Platz in diesem Entwicklungsschema finden können. Die Nutzanwendung aus dieser historischen Betrachtung ist nach Sombart aber eine zweifache: für die „Schauer", die Männer der Wissenschaft, das freudige Erlebnis ihrer Erkenntnis, daß die menschliche Wirtschaft sich nicht anders entwickeln kann als in dem Rhythmus von Aristokratie und Demokratie. Die „Handelnden" dagegen, die Politiker, ersehen daraus, daß sich dem freien Handeln gewisse Beschränkungen auferlegen, und daß es Utopie ist, sich den ganz großen Entwicklungstendenzen entgegenstemmen zu wollen.

Und doch wird es gut sein, vor einer Überschätzung der Notwendigkeiten dieser sog. Entwicklungstendenzen und vor falscher Beurteilung derselben zu warnen. Die geschichtliche Entwicklung wird nicht von einem Fatum beherrscht; sie ist das Werk des Menschen[1] mit seinen Bedürfnissen, seinen Fähigkeiten, seinen Leidenschaften. In der Erhaltung und Vervollkommnung seines Lebens bleibt der Mensch zwar von äußeren und geschichtlichen Verhältnissen und Bedingungen abhängig, steht aber keineswegs unter dem Zwang absoluter Entwicklungsnotwendigkeiten. Daß Menschen sich über andere Menschen erheben, daß die menschliche Herrsch- und Habsucht, der menschliche Egoismus, wo die äußeren Verhältnisse und Bedingungen es erlauben, mächtigere Individuen dazu führen kann, andere Menschen auszubeuten; und daß demgegenüber wieder eine Reaktion sich geltend machen kann und wohl auch erfolgreich geltend macht, das versteht sich leicht aus der menschlichen Natur mit ihren Vorzügen und ihren Schwächen, ohne daß gerade hieraus ein die geschichtliche Entwicklung mit Notwendigkeit beherrschendes Gesetz abwechselnder Aristokratie und Demokratie abgeleitet zu werden braucht. Kurz, die „Handelnden", die Männer der praktischen Politik, dürfen sich durch den Hinweis auf solche Entwicklungstendenzen nicht davon abhalten lassen, die in ihrer Zeit notwendigen Reformen in Angriff zu nehmen und durchzuführen. Die „Schauenden" anderseits werden gut daran tun, durch ihre wirtschaftstheoretischen Darlegungen die Politik nicht lahm zu legen oder irre zu führen. Die Aufgabe der „Schauenden", d. i. der Theoretiker, ist in dem freudigen Erlebnis

[1] List und andere haben sehr energisch darauf hingewiesen, daß die Wirtschaftsordnung nicht irgend etwas Gegebenes sei, dem wir fremd gegenüberständen, sondern eine Maschinerie, die wir auch anders handhaben könnten.

ihrer Erkenntnis und in dem Genuß des Schauens, des θεωρεῖν, durchaus nicht beschlossen. Die Theorie hat vielmehr der Praxis die Wege zu ebnen, hat Tatsachen und leitende Grundsätze klarzustellen, an denen die Politik sich orientieren kann. Übrigens ist auch Sombart kein bloßer „Schauender" mit offenem Munde. Wer seine Schriften prüft, findet darin manche, zum Teil treffende „Werturteile", offen oder konkludent ausgesprochen. Und schließlich, wenn der „Schauende" dem „Handelnden" sagt, es sei eine Utopie, den großen Entwicklungstendenzen ausweichen zu können, wenn er sagt, eine Entwicklung der menschlichen Wirtschaft sei nur im Rhythmus von Aristokratie und Demokratie möglich, wenn er beifügt, der jetzt herrschende Kapitalismus sei ein ausgesprochen aristokratisches Wirtschaftssystem, dann ergibt sich für den „Handelnden" doch die zwingende Schlußfolgerung, daß eine Reform unabweisbar in der demokratischen Linie wandeln müsse. Da wären wir also auf Umwegen bei den so sehr verpönten „Ratschlägen" der Theorie an die Politik wieder angelangt.

Erweist sich die logische Konsequenz in diesem Falle den „Schauenden" wenig günstig, so führt das bloße „Schauen" bei einzelnen Autoren zu einem merkwürdigen Ergebnis hinsichtlich des Begriffs „Volkswirtschaft". Während die Definition der „Wirtschaft" diesen Begriff bei allen „Theoretikern" ganz offensichtlich als einen Zweckbegriff erkennen läßt, darf man von einem Zweck, einer Aufgabe, einem Ziel der Volkswirtschaft als solcher nicht reden. Die Folge ist, daß jene „Schauenden", die lediglich dem „Sein" ihre Aufmerksamkeit widmen, in der Volkswirtschaft nichts anderes erblicken können als eine Menge, eine Summe von Individuen und Sonderwirtschaften, die ihren Bedarfs- und Erwerbszwecken nachgehen — eine rein privatwirtschaftliche, individualistische Auffassung der Volkswirtschaft, mag man das Verkehrsmoment im Begriffe der Volkswirtschaft noch so sehr betonen! Vielleicht „erschaut" man dabei auch, daß die Wirtschaftssubjekte, wenn sie frei und unbehindert ihrem Erwerbstriebe folgen, die zuverlässigsten „Hüter des ökonomischen Prinzips" sind usw. Dem Politiker ist aber damit, ohne Werturteil und formellen Ratschlag, die Erkenntnis genügend nahe gelegt, daß das individualistische System der freien Konkurrenz doch wohl das beste System sei. Wir wollen indes nicht sagen, daß Sombart in dieser Richtung gewirkt habe, sondern lediglich zeigen, wie „schauende Theoretiker" durch Darlegung der Ergebnisse ihrer Durchforschung des „Seins", der „kausalen Zusammenhänge" oder durch den Hinweis auf „Entwicklungstendenzen" ganz wohl die Politik beeinflussen können, und zwar zum Besten

der „aristokratischen" Form, wie es Sombart umgekehrt zum Besten einer Wirtschaftsdemokratie der Zukunft „schauend" getan hat — natürlich „ohne es zu wollen".

Man hat das individualistische System der freien Konkurrenz wohl auch als „kapitalistisches System" bezeichnet, nicht als ob „Kapitalismus" und „Individualismus" formell begrifflich zusammenfielen, sondern weil auf der Grundlage des individualistischen Systems das „Übergewicht des Kapitals in der Organisation und Führung der Wirtschaften" und nahezu des gesamten Kulturlebens der Völker tatsächlich zur vollen Geltung kam. Es ist nicht ohne theoretisches Interesse und ohne praktischen Wert, den diesbezüglichen Ideengängen in der Literatur zu folgen, wenn auch die folgende Darstellung auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt. Wir greifen nur einige bedeutendere Autoren heraus.

Die Ausdrücke „Kapitalismus"[1], „kapitalistische Entwicklung", „kapitalistische Wirtschaftsordnung" usw. waren zunächst Schlagworte des sozialistischen Ideenkreises. Marx hat wohl zuerst das „Kapital" als den bestimmenden Faktor im modernen Wirtschaftsleben hingestellt, wie Lassalle[2] den Ausdruck „Kapitalismus" zur Kennzeichnung einer bestimmten Periode der wirtschaftlichen Entwicklung gebrauchte. Er unterschied zwischen der feudalen, kapitalistischen Epoche und einer zukünftigen Periode der Herrschaft der Arbeiter. Schäffle[3] fügte noch eine patriarchalische Periode (vor der feudalen) bei. Er sagt: „Die sozialökonomische Grundform der modernen Zeit ist kapitalistisch. Die ungeheure Massenbewegung gemeinsamer Erzeugung der Privatgüter vollzieht sich jetzt unter der Leitung des Kapitalvermögens. Der Leitstern der Kapitalvermögen selbst ist der Unternehmergewinn, der Kapitalprofit, die Kapitalprämie usw."[4] „Jeder Unternehmer . . . hält ein Stück volkswirtschaftlichen Regiments dadurch in der Hand, daß er Händler in Arbeitsnutzungen und in Kapitalvermögensnutzungen ist. . . . Der Kapitalismus ist hiernach . . . Handel in Arbeits- und Vermögensnutzungen, und das Gewinnstreben dieses Handels bewirkt den Prozeß wirtschaftlichster Kombination aller unmittelbar getanen und aller vorausgetanen Arbeit."

---

[1] R. Liefmann, Beteiligungs- und Finanzierungsgesellschaften (1909) 2 (jetzt 2. Auflage 1913).

[2] Die Wissenschaft und die Arbeiter (neue Auflage 1908) 22 ff; schon vorher im „Arbeiterprogramm".

[3] Kapitalismus und Sozialismus (1870) 111 ff. Die „theokratische" Periode verband er später mit der „feudalen".

[4] Ebd. 113 f.

In der zweiten Auflage seines Werkes „Bau und Leben des sozialen Körpers“ widmet Schäffle die achte Abteilung der „modernen Volkswirtschaft der freien Konkurrenz oder der Epoche der entfesselten Geld- und Kreditwirtschaft“. Die französische Revolution und die liberale Volkswirtschaftsgesetzgebung haben, wie er ausführt, die durch den landesherrlichen Absolutismus, im Interesse der Befriedigung des wachsenden Staatsbedarfs und unter Beihilfe der freisinnigen Ideen eines philosophisch-kritischen Zeitalters, eingeleitete volkswirtschaftliche Entwicklung vollendet. Bevor jedoch die volle und allgemeine Emanzipation des städtischen und ländlichen Bürgertums erfolgte, hatten sich auch schon manche Vermögen in den grundbesitzenden sowie in den gewerbe- und handeltreibenden Schichten der alten Gesellschaft gebildet, die „fähig und geneigt waren, anregend in den allgemeinen kapitalistischen Kampf um Geldgewinn einzutreten“. Und dieser Kampf entbrennt sofort heiß und heftig, „nachdem das positive Recht mit der vollen Handels-, Gewerbe-, Umzugs-, Niederlassungs- und Besitzfreiheit dem System der freien Konkurrenz alle Schranken aus dem Wege geräumt hatte. Rasch entfaltete sich die moderne Volkswirtschaft der freien nationalen und internationalen Konkurrenz, das System der vollen Markt-, Geld- und Kreditwirtschaft, der ‚Kapitalismus‘“. Nicht ohne Stolz können diejenigen, welche dem System der freien Konkurrenz vollen Lauf gelassen, auf die unbestreitbar großen Leistungen desselben hinweisen, wenigstens sofern keine frühere Epoche in wenigen Jahrzehnten einen solchen Aufschwung wirtschaftlich durchgeführter Produktion und Zirkulation der Güter herbeigeführt hat. Doch auch mit Besorgnis blicken viele auf die ungünstige Wirkung, die das neue Recht auf die Verteilung der Güter, auf den Mittelstand, auf die geschäftliche und politische Moral ausübte: „Rückkehr zum alten Recht ist nicht zu wünschen; sie würde die Vorteile der kapitalistischen Nationalproduktion beseitigen, ohne eine bessere Verteilung der Güter zu bringen. Sie ist auch nicht möglich; denn der Staat selbst bedarf um seiner Macht willen intensiver Wirtschaft. Auch ist dafür gesorgt, daß die den Staat und die Presse beherrschende Kapitalistenklasse nicht die Hand dazu biete, um die volkswirtschaftliche Entwicklung hinter die Epoche des spekulativen Bürgertums zurückzuschrauben. Überdies sind der alte Feudalbesitz und die fiskale Staatswirtschaft selbst auf die Bahn der kapitalistischen Verwertung miteingetreten. Beide haben sich durch die indirekten Steuern, durch die rationelle Großgutwirtschaft, durch Verpachtung und Vermietung,

durch Emission und Besitz von zinstragenden Schuldtiteln aller Art, teilweise sogar durch die ‚Stammbaumdüngung‘ des Gründens, mit der liberalen Volkswirtschaft untrennbar verwoben.... Weder der alte Besitz noch das neue Kapital werden ohne Kampf auf die volle unbeschränkte Verwertung der Vermögensmacht Verzicht leisten.“ „Wirtschaftlich“ steht der Kapitalismus höher als seine historischen Vorgänger, der Feudalismus und die Fiskalität. Der reine egoistische Erwerbstrieb des Kapitals führt eine viel produktivere Organisation aller Geschäfte, stärkere Kapitalbildung und dadurch einen hohen Produktionsaufschwung herbei. Der Profit, die Rente, ist das bewegende Interesse der kapitalistischen Volkswirtschaft. Das Mittel zur Wahrnehmung dieses Interesses ist die unmittelbare materielle und mittelbare nichtmaterielle Übermacht, welche das große Kapital schafft. Der Sieg im kapitalistischen Konkurrenzkampfe häuft solche Übermacht tatsächlich an. Die kapitalistische Volkswirtschaft würde ins Herz getroffen werden, wenn die Konkurrenz in einer Weise beschränkt würde, welche die Kapitalanhäufung, die steigende Kapitalübermacht einzelner, die Ansammlung von Mitteln bevorzugter materieller Existenz ausschlösse. Der große historische Beruf der kapitalistischen Produktion, in Form des Privatbesitzes Großbetriebe von größter Wirkung, gesellschaftliche Produktions- und Umsatzanstalten vorzubereiten und herauszuarbeiten, würde in den Schranken kleinbürgerlicher Besitzgleichheit keine Erfüllung gefunden haben. Man darf nach Schäffle die Kapitalistenkonkurrenz nur beseitigen, wenn man in den Formen des öffentlichen Rechts Wettkämpfe herzustellen vermag, welche dieselben Wirkungen vollkommener erzielen und in einer moralisch mehr veredelnden Weise sicherstellen.

Doch hält Schäffle die kapitalistische Volkswirtschaft keineswegs für „das non plus ultra der Geschichte der Volkswirtschaft“. Sie dient nur mittelbar einem sozialen Zweck, dem Nutzen der Gesamtheit. Unmittelbar ist sie auf den höchsten Erwerb der Privatbesitzer von Produktionsmitteln und auf den höchsten Lebensgenuß der Kapitalistenfamilien gerichtet. Kannte die frühere Epoche mannigfachen Druck durch Gewalt und Vorrechte, Herrschaftsmißbrauch und Faustrecht, nackte Ausbeutung der feudalherrlichen und vogteilichen Macht, und ebenfalls einen schweren, halbfeudalen Druck der Zünftler auf die Konsumenten und auf die Gesellen, ihre „Knechte“, dann findet sich in der Periode der „Freiheit“ nicht nur der äußerste Druck auf die Löhne,

sondern auch jenes herzlose Erdrücken der Gegner mit allen Mitteln. Aus gesellschaftlich ungeregelter Sonderübermacht muß maßlos egoistische Ausbeutung hervorgehen. Der einzelne Kapitalist kann sich dem kaum entziehen: „Im furchtbar ernsten Ringen um die materielle Existenz und um die Besitzbehauptung über dem immer höher hinaufrückenden Niveau konkurrenzfähiger Kapitalgrößen ist schließlich jedes Mittel, das nicht ins Zuchthaus führt, willkommen, und die Lockerung einschränkender Ordnung bis zu einer Moral und Politik reinen Geschehenlassens ist geradezu kapitalistisches Bedürfnis." Auch den persönlich wohlwollendsten Kapitalisten zwingt da nur zu leicht die Selbsterhaltung zum Mitmachen. Er verkommt, wenn er nicht immer kapitalmächtiger wird. Der freien Konkurrenz wohnt das Streben inne, in ihr Gegenteil, das Monopol und die Preiskoalition, umzuschlagen.

Zur neufeudalen, schrankenlos willkürlichen Beherrschung der gesellschaftlichen Ernährungsfunktion durch den Kapitalbesitz, zum Auslaufen der Konkurrenz vieler in das Monopol weniger Kapitale und in erbliche Konkurrenzunfähigkeit der kapitallosen Subjekte kommt ferner eine dem Parasitismus günstige Zunahme von Prioritätsrenten, Vernichtung des Kleinbesitzes durch den Großbesitz, Steigerung der Produktions-, Bedarfs- und Absatzschwankungen weit über das zur Gleichgewichtserhaltung erforderliche Maß hinaus, infolgedessen unnötig starker Produktions-, Absatz-, Haushalts- und Entwicklungskrisen, Erweckung des aleatorischen Elementes, des Spiels, der Agiotage, des Schwindels.

Andere dem Kapitalismus eigentümliche Schwächen sind: der Mangel an Übersicht und Voraussicht über den sozialen Bedarf. Das Kapital wird nicht dem volkswirtschaftlich nützlichsten, sondern dem privatwirtschaftlich gewinnreichsten Geschäft zugewendet, Qualität und Quantität der Produktion durch das Kapitalinteresse in Frage gestellt; das Kapital zehrt an der nationalen Arbeitskraft, wie die bekannten „Fabrikgreuel" beweisen. Dazu kommt der periodische Eintritt der sog. Überproduktion bzw. Unterkonsumtion mit der Folge der Absatzkrisen. „Volle Warenmagazine — darbendes Volk" (Rodbertus). Im vernichtenden Konkurrenzkampfe geht eine Menge Kapital mit den langsam absterbenden Geschäften verloren, die aus den Reihen der Konkurrenzfähigkeit verdrängt werden. Große materielle und immaterielle Werte gehen zu Grunde, was auf die „Wirtschaftlichkeit" der kapitalistischen Produktion ein besonderes Licht fallen läßt. Das Handelskapital macht alles zur Ware, was Gewinn

bringt; es leistet, wenn der letztere winkt, auch der Fälschung, dem Ruin der Gesundheit, der Verderbnis der Seelen Vorschub. Non olet! „Neben das Warengeschäft stellt sich das Bankgeschäft, neben den Warenmarkt die Effektenbörse, neben den Warenpreis der Kurs. . . . Dieser zweite Markt, wo Hoffnungen und Befürchtungen, Illusion und Panik über den Tauschwert dauernder Rentenansprüche entscheiden, ist", wie Schäffle sagt, „die am meisten charakteristische Erscheinung der kapitalistischen Gesellschaft. Seine furchtbare Spiel-, Spekulations- und Betrugsentartung kennt jetzt jedermann. Von diesem Herd moralischer Verderbnis geht die Vergiftung und Verderbnis der Presse, der Parlamente, selbst der Staatsbeamten aus."

Und wie steht es mit den Arbeitern, den Privatbeamten? Da fehlt das Interesse an der Arbeit, das erhebende Bewußtsein, einen sozialen Beruf aufs beste zu erfüllen. Eine Masse toten Aufwands für Kontrolle und Zucht der Arbeit, eine Masse unproduktiver Kapitalzerstörung durch Nachlässigkeit usw. der Arbeiter ist die notwendige Folge eines Verhältnisses, bei dem der Arbeiter es vor allem darauf ablegt, für möglichst geringe Leistung möglichst viel Lohn zu gewinnen. „Die Arbeiter sind nicht ‚industrielle Soldaten der Gesellschaft', wie Mill verlangt, die Unternehmer nicht ‚Industriehauptleute', wie A. Comte will. Der Masse des Volkes geht eben deshalb das zum menschlichen Glück grundwesentliche Moment, das freudige Gefühl selbständigen Anteils an einem persönlichen innigen Berufsverbande und der Genuß des Ansehens und Vertrauens bei Genossen, verloren." Auch die leitende Intelligenz ist in den großen Unternehmungen vielfach zur abhängigen Dienerin des Privatkapitals und zur Mitunterdrückerin der ausführenden Arbeit geworden. „Die Spitzen der arbeitenden Intelligenz hätten als leitende Vertrauensmänner des arbeitenden Volkes materiell keine schlimmere, moralisch eine würdigere, sozial eine wirksamere und edlere Stellung. Die kapitalistische Organisation zerreißt aber auch hier die wahre Aristokratie, hebt die Führung des arbeitenden Volkes durch seine Besten auf und entzieht den letzteren die Stellung des Berufsamtes, den ausführenden Arbeitern ihre natürlichen Häupter, Autoritäten, Führer und Vertreter."

Für die Verteilung des Nationaleinkommens wäre an sich die Beteiligung mit Einkommen nach Verhältnis der funktionellen Leistung gefordert. Das Streben des Kapitals geht auf den unbegrenzten eigenen Gewinn. „Eine Verteilung nach Verhältnis des Umfanges und

der Verdienstlichkeit der Leistung findet weder für die Kapitalisten untereinander noch für die Arbeiter gegenüber dem Kapital statt. Sie ist weder Prinzip, noch ist sie zufällige Folge." Besitzanhäufung findet sich schon in der feudalen Zeit; die Bildung riesiger Reichtümer und Rentenkapitale hat jedoch erst in der kapitalistischen Periode der Völker ihren Höhepunkt erreicht. Sobald aber „aus der kapitalistischen Periode das Geldmagnatentum herausgewachsen ist, wird dieses die erste Großmacht des Staates, direkt durch Wahlvorrechte, indirekt durch seine Parteiministerien, durch den Besitz der Presse, durch Bestechung der Volksvertreter, Beamten und Journalisten. „Kaiser- und Königreiche" (aber ganz besonders auch Republikaner) „müssen der Geldmacht huldigen; denn diese bestimmt die öffentlichen Bedarfe. Die Dienstzweige, welche der Geldadel für überflüssig hält, erhalten ungenügenden öffentlichen Unterhalt; nur die dem Geldadel dienenden und genehmen Berufe erhalten genügende Nahrung, alle andern werden auf den Hunger- und Aussterbeetat gesetzt, große öffentliche Aufgaben werden gerne vernachlässigt. Es entsteht mit zunehmender Entwicklung des Kapitalismus eine Universalherrschaft des Geldes und der Spekulation über das soziale Gesamtleben. Krone, Regierung, Parlament, Verwaltung, Wissenschaft, Kirche, Schule, Presse werden in materielle Abhängigkeit gebracht. (Panama! Tonkin! Rhodesia-Johannesburg! erklären sich so.) Manche von Natur zum Monopol neigende Anstalten, z. B. die Eisenbahnen, werden dem öffentlichen Betriebe entzogen (Amerika), damit sie fette Weide der Spekulation bleiben. Das Rentenvermögen früherer selbständiger Berufsanstalten, z. B. die Kirchengüter, werden eingezogen und an Grundbesitzspekulanten zu Spottpreisen ausgeliefert. Auch werden nicht die Produktions- und Grundbesitzanstalten, welche für das Leben des Volkes die nützlichsten wären, sondern jene, welche am meisten Rente abwerfen und der mächtigsten Kapitalistensippe dienen, vorzüglich gegründet und entfaltet. Nicht geringe Kapitale werden sogar unproduktiver Verzehrung gewidmet, wenn nur Rentenquellen und Quellen von Spekulationsgewinnen für die Kapitalspekulation daraus werden. Die Geldmacht begünstigt das Schuldenmachen, das ihr Emissionsgewinn und Steuereinkünfte zuleitet; man denke an die Zinsbarkeit, in welche die europäischen Steuerzahler geraten sind. Das Kapital gewinnt an der Emission der Anlehen für Staatsverschwendung und leitet in Form der Staatsschuldzinsen einen wachsenden Teil aller dem Staatsbedarf zugewiesenen Mittel (in Europa $^1/_4$—$^1/_3$!) dauernd in seine Taschen. Heute schon gilt wirklich Byrons Wort:

‚Wer hält die Alt' und Neue Welt geschnürt?
Wer macht die Politik stets kolossaler?
Tut's Bonapartes Schatten dunkelhell?
Jud' Rothschild tut's und Baring, sein Gesell!
Lafitte und Compagnie, die Herren vom Taler,
Sind wahre Herren Europas . . .'"

Schäffle ist überzeugt, daß der Kapitalismus seinem Ende entgegengeht: „Die kapitalistische Gesellschaft selbst ist am Werke einer raschen Zerstörung ihrer Grundlagen. Sie untergräbt sich durch ein in sich selbst unheilbares System des zügellosen Erwerbs- und Konkurrenzkrieges, welches keinen befestigten Besitz mehr duldet und übertriebene politische Zentralisation zur Kehrseite hat. Sie zerstört sich durch das liberale Recht, welches auch die letzten Reste der alten zünftig-feudal-landesherrlichen Besitzordnung auflösen und auch den fideikommissarischen und domanialen Grundbesitz mobilisieren, endlich in wenige herrschende Monopolbesitze auslaufen lassen könnte. Die steigende Not des Lebens, die Massenarmut und die Konzentration des Proletariats in den Städten, Werkstätten und Armeen werden die Arbeiterbewegung zum hundertsten Mal wieder erwecken, wenn sie neunundneunzigmal niedergeschlagen sein wird." Von der „Nationalökonomie des Liberalismus" erwartet Schäffle nichts mehr. „Ihr Arsenal von Gründen für die unveränderte Aufrechterhaltung der jetzigen Ordnung ist erschöpft und wird sich nicht wieder mit besseren Geisteswaffen füllen. Dem Kapital selbst wird vor ‚seiner' Wissenschaft bange." A. Lange habe recht, wenn er sage, die tendenziös zugestutzten Lehren angeblicher Wissenschaft gössen durchweg nur Öl ins Feuer, weil das schlichte Volksbewußtsein nun einmal nicht glauben könne und wolle, daß eine ernsthafte, gerechte und unparteiische Wissenschaft nicht zu Resultaten gelangen sollte, welche das Glück, nicht das Unglück der Massen verbürgten.

Nach Schäffle wird die Zukunft dem Prinzip der Überführung des Privatkapitals in Kollektivkapital gehören. „Ein Bild des wirklichen Entwicklungsganges der nächsten volkswirtschaftlichen Zukunft darzustellen, den wirklichen Verlauf einer weit ausholenden Zukunft voraus anzugeben, ist kein Sterblicher im stande. ... Nur eine Vorstellung des Möglichen, vom Wert diskussionsfähiger Thesen kann man gewinnen. . . . Es ist zwar eine ganz neue Welt, in die man sich hineindenken muß und nur sehr schwer hineindenken kann. Indessen dem Fürsten, Ritter, Bürger und Bauern der Feudalzeit ist die liberale Volkswirtschaft, die jetzt volle Wirklichkeit ist,

ebenso schwer denkbar gewesen. Und sie kam doch." Schäffle[1] hält die kapitalistische Ordnung für die relativ vollkommenste unter den bis jetzt zur geschichtlichen Entwicklung gelangten Formen und erkennt den Kapitalprofit als historisch fruchtbarstes Reizmittel für die Bildung des Kapitals und für den Unternehmungsgeist insolange und insoweit, als nicht eine bessere positive Organisation sich nachweisen läßt, welche die sozialen Hauptfunktionen der Kapitalbildung und Wirtschaftsleitung mit weniger „Mehrwert-Vorwegnahme" ökonomischer und vollkommener zu erfüllen verspricht. Er glaubt an die zukünftige Sozialisierung des Kernes gesellschaftlicher Funktionen zu unmittelbaren öffentlichen Berufsanstalten, an die Überführung wesentlicher Teile aller Arten sozialer Selbsterhaltungstätigkeit aus der ausschließend familien- und privatrechtlichen Gestaltung in Institutionen des öffentlichen Rechtes. Aber das öffentliche Recht ist ihm nicht bloß Staatsrecht im Sinne von Regierungsrecht, sein Kollektivismus nicht zentralistischer Staatskommunismus und ebensowenig eine volkswirtschaftliche Zentralisation im Sinne des agitatorischen Sozialismus[2]. Er denkt nicht an eine endlose Steigerung der Produktivität der Nationalarbeit für Mittel des sinnlichen Volksunterhalts, erwartet für keine Epoche der Zukunft eine strotzende materielle Genußfülle, huldigt nicht himmelstürmenden Hoffnungen auf völlige Beseitigung des Übels und des Haders in der sozialen Welt; er hält die Vertilgung auch derjenigen Ungleichheit in den Anteilen an materiellen und idealen Gütern, welche den Unterschieden im sozialen Gebrauchswert der persönlichen Leistungen entspricht, für eine kulturfeindliche Bestrebung; er will keinen faulen Frieden, sondern Veredelung, Verallgemeinerung und Belebung gemeinnütziger Rivalität, keine Trägheit des Karpfenteiches, sondern bessere Formen des Arbeitswetteifers; die bloße Arbeitskostenregulierung des Tauschwertes gilt ihm als unhaltbar und ins volkswirtschaftliche Chaos führend; er verlangt die Gewährleistung individueller Bedarfsfreiheit, individueller Freiheit der Berufswahl und individueller Wirtschaftlichkeit auch innerhalb der sozial konzentrierten Stoffwechselprozesse. Die berufsanstaltliche Ausgestaltung der großen Stoffwechselprozesse wird ein „Geschichtsprozeß von langer Hand" sein. Aber Schäffle hofft auf ihre Verwirklichung für spätere Geschlechter und begrüßt in ihr eine viel höhere Stufe der Organisation im Vergleich mit dem Kapitalismus. —

---

[1] Vgl. Kapitalismus und Sozialismus 302 ff.

[2] Ebd. 340 f.

Sombart[1] unterscheidet in dem wirtschaftlichen Leben der europäischen Völker seit dem Niedergang der antiken Kultur drei große Epochen: die bäuerlich-feudale Organisation, die handwerksmäßige Organisation, die kapitalistische Organisation. „Auf die kapitalistische Kulturepoche folgt, wie wir aus den ersten Anzeichen zu erkennen vermögen, als vierte eine sozialistisch-genossenschaftliche.“[2] Die „innerste Eigenart“ der kapitalistischen Epoche, „in der wir heute noch leben, wird gekennzeichnet durch das Vorwiegen kaufmännischen Wesens, d. h. also kalkulatorisch-spekulativ-organisierende Tätigkeit, die erfüllt ist von dem Grundgedanken, daß der Zweck des Wirtschaftens der Geldgewinn sei“[3]. Späterhin sagt Sombart[4]: „Kapitalismus heißen wir eine Wirtschaftsweise, in der die spezifische Wirtschaftsform die kapitalistische Unternehmung ist.“

Liefmann wendet dagegen ein, es gebe keine „nichtkapitalistische“ Epoche und darum auch keine „kapitalistische“ Epoche in dem Sinne, als ob in den andern Epochen kein Kapital vorhanden gewesen sei. Darf man aber annehmen, daß Sombart die kapitalistische Epoche wie die kapitalistische Unternehmung eben als geldkapitalistische verstanden habe, dann wird ja auch Liefmann in diesem Sinne das Vorhandensein und die noch fortdauernde Herrschaft einer geldkapitalistischen Epoche nicht bestreiten, nur daß er das Hinzutreten des Effektenkapitalismus seinerseits stark betont.

So denken wir ja doch heute in der Tat wohl allgemein an Geldkapitalismus und Effektenkapitalismus, wenn von Kapitalismus die Rede ist. Dieser Kapitalismus bzw. diese Erscheinungsform des Kapitalismus nahm von dem zum Handel gewordenen Produktenaustausch seinen Ausgang. Der Händler gab Geld aus, um mehr Geld zu gewinnen. Der Kapitalismus in diesem Sinne wurde allgemeiner, indem er die Produktion ergriff, nicht bloß fertige Waren, sondern Rohstoffe kaufte, von freien Arbeitern gegen Lohn verarbeiten ließ, um das fertige Produkt wieder zu verkaufen. Seinen Höhepunkt erreichte der Kapitalismus schließlich in der Kapitalgesellschaft, deren Grundtypus die Aktiengesellschaft ist: Es vereinigen sich Geldbesitzer, lassen durch bezahlte Arbeitskräfte die ausführende Arbeit besorgen und den Geschäftsbetrieb

---

[1] Der moderne Kapitalismus I (1902) XXXI.

[2] Ebd. XXXII. Die handwerksmäßige Epoche wird später (a. a. O. 71) als „frühkapitalistische“ der „kapitalistischen“ eingefügt.

[3] Ebd. XXXII. [4] Ebd. 195.

leiten, der lediglich dazu dient, das Geld der Aktionäre usw. bestmöglichst zu verwerten [1].

Besonderes Interesse beansprucht das Urteil G. v. Schmollers [2] über Sombarts Werke „Der moderne Kapitalismus" bzw. über dessen Auffassung von Kapitalismus: „Den Grundbegriff, dem das ganze Buch gewidmet ist, den Kapitalismus, hat Sombart Marx und der sozialistischen Literatur entnommen. Er kann für ihn anführen, daß ihn der allgemeine Sprachgebrauch legitimiert habe. Aber er ist ein Begriff, der in allen Farben schillert, vage, vieldeutig, unklar und deshalb bei der journalistischen Debatte beliebt. Aus den Tagesblättern wird er nicht verschwinden. Ob er aber in der Wissenschaft die große Rolle spielen sollte, die ihm Sombart zuteilt, bin ich zweifelhaft. Bei Marx hatte er einen guten Sinn. Marx negiert alle psychologischen, ethischen, institutionellen Ursachen; er kennt nur mechanisch-technische Wirtschaftsprozesse; die Kapitalansammlung und der Kapitalgebrauch in der modernen Produktion wird ihm zur alleinigen Ursache der heutigen wirtschaftlichen und sozialen Zustände, der Vermögens- und Einkommensverteilung, der Verelendung der Massen. Auf diesem Standpunkte steht Sombart nicht mehr. Er erkennt ganz richtig, wovon Marx keine Ahnung hat, ja das Gegenteil glaubt, daß psychische Ursachen allein alles volkswirtschaftliche Geschehen erklären. Mit dem Wort Kapitalismus will Sombart nach seiner Erklärung die Seite der neueren volkswirtschaftlichen Entwicklung bezeichnen, welche durch die kapitalistische Unternehmung gekennzeichnet wird. Die kapitalistische Unternehmung aber definiert er als die Wirtschaftsform, deren Zweck es ist, durch eine Summe von Vertragsabschlüssen über geldwerte Leistungen und Gegenleistungen ein Sachvermögen (Kapital) zu verwerten, d. h. mit einem Aufschlag (Profit) für den Eigentümer zu reproduzieren. Er fügt gleich in psychologischer Beziehung bei: dazu gehöre eine disponierend-organisierende, eine kalkulatorisch-spekulative, eine rationalistische auf Profit gerichtete Tätigkeit. Er schildert an verschiedenen Stellen die Entstehung des modernen Erwerbstriebes, den kapitalistischen Geist, den er keineswegs als etwas stets und überall aus dem Gewinn, aus der Bildung von Sachvermögen Folgendes ansieht, sondern als ein Produkt der europäischen Geschichte vom 14. bis 19. Jahrhundert. Aber das Ergebnis dieser historisch-psychischen Ursachen nennt er

---

[1] Franz Staudinger, Zur Genossenschaftsentwicklung, in Jahrbuch für die soziale Bewegung der Industriebeamten 1908₁, 2. Jahrgang, 27.

[2] Vgl. Schmollers Jahrbuch XXVII (1903) 297 ff.

dann doch Kapitalismus, als ob es eine Folge des Kapitals an sich und nicht der von ihm selbst als direkte nähere Ursachen geschilderten psychischen Faktoren wäre[1]. Gewiß spielt das Kapital in der heutigen Volkswirtschaft eine große Rolle; aber erklären werden wir diese nur psychologisch, aus den Menschen einer bestimmten Zeit, Rasse, Nationengruppe, und ihren Seelenkräften heraus, ferner aus den psychischen Niederschlägen dieser Kräfte, den Ideen und Moralsystemen der Zeit[2], den Sitten und dem Recht, den Institutionen der Zeit, welche wieder auf die Menschen, ihr Streben, ihren Erwerbstrieb usw. zurückwirken. Auch alles, was Marx und die Sozialdemokratie dem Kapital vorwirft, die sog. ‚Profitwut', die ungezügelte Rücksichtslosigkeit gegenüber dem Wohl und Wehe der Arbeiterschaft, ist in erster Linie doch die Art, wie der individualistische Erwerbstrieb sich 1500—1900 ausgebildet, sich von den meisten früheren sittlichen und sozialen Schranken losgemacht hat. Diese Erscheinungen sind zu untersuchen, wenn man die heutige Volkswirtschaft verstehen will. Solchen Studien steht nun Sombart nach Neigung und Veranlagung teilweise an sich fern, teilweise hält er sie für nicht in das Gebiet unserer Wissenschaft gehörig. . . . Er fällt — wie mir scheinen will — in die alte wissenschaftlich überholte Vorstellung zurück, man könne und müsse die großen wie die kleinen volkswirtschaftlichen Erscheinungsprozesse des Völkerlebens rein wirtschaftlich, aus Angebot und Nachfrage, aus Technik und Betriebsform usw. erklären, während alle diese Faktoren selbst nur unter Zuhilfenahme psychischer und moralisch-politischer Ursachen ganz zu verstehen sind, in ihrer großen Bewegung ebensosehr von geistigen wie von materiellen Ursachen beherrscht werden." —

„Kapitalismus" ist also nach Schmoller ein unklarer Begriff, überdies verwirrend, weil er dazu verleitet, das Kapital in sich für Verhältnisse verantwortlich zu machen, die ihre Ursache im Menschen, in der Geschichte haben. Was Sombart „Kapitalismus" nennt, möchte Schmoller als die modernen geldwirtschaftlichen, unter dem liberalen System der Gewerbefreiheit, der freien Konkurrenz und des unbeschränkten Erwerbstriebes ausgebildeten Betriebsformen bezeichnen.

[1] Vgl. Schmoller, Grundriß 179.

[2] Die Moralsysteme werden bekanntlich von Schmoller rein evolutionistisch verstanden.

(Fortsetzung folgt.)

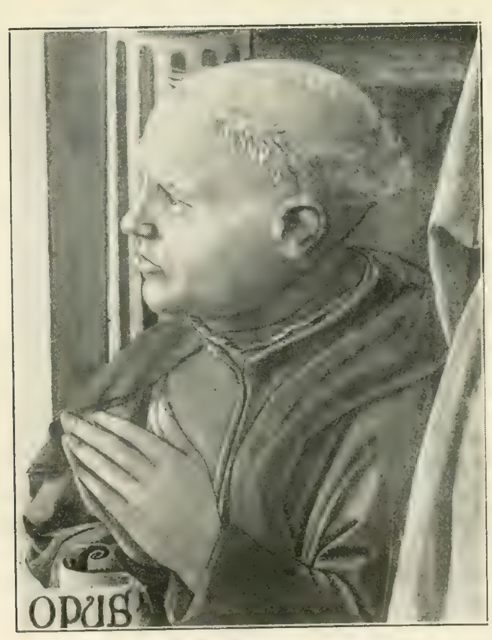
Heinrich Pesch S. J.



Fra Filippo Lippi: Krönung Mariä. Florenz. Akademie. (Phot. Alinari.)



Bildnis des Fra Filippo Lippi von seinem Grabstein in Spoleto. (Phot. Alinari.)



Stifterbild in der „Krönung Mariä".
(Phot. Alinari.)

Ein angebliches Selbstporträt Fra Filippo Lippis.

Zu den bedeutendsten Tafelbildern Fra Filippo Lippis gehört die aus Sant' Ambrogio stammende „Krönung Mariä" in der Galleria Antica e Moderna zu Florenz. Es sind aber nicht bloß die künstlerischen Eigenschaften, welche das Gemälde berühmt gemacht haben, es wird auch viel genannt wegen des angeblichen Selbstporträts des Malers, das sich auf ihm finden soll.

Rechts unten ist, ein wenig hinter dem hl. Johannes dem Täufer, ein ältlich aussehender, knieender Geistlicher dargestellt, die Hände gefaltet, den Kopf in Profil, die Augen etwas schräg empor gerichtet. Vor ihm hält ein Engel ein Spruchband in die Höhe, das die Inschrift trägt: Is perfecit opus, wozu noch in dem umgeschlagenen Ende die Buchstaben ud, Fragmente des Wortes istud, kommen. Es ist in neuerer Zeit fast ein kunstgeschichtliches Dogma geworden, daß sich Fra Filippo auf dem Bilde in der Person des fraglichen Geistlichen selbst verewigt habe. Man braucht nur irgend eine Geschichte der italienischen Malerei oder eine Kunstgeschichte aufzuschlagen, um immer wieder die Versicherung zu vernehmen, daß wir in der Gestalt des Geistlichen den Maler vor uns haben. So sagt es uns beispielsweise Milanesi, der Herausgeber von Vasaris Vite II, Firenze 1878, 615, in einer Note zur Biographie Fra Filippo Lippis, so die Histoire des Peintres, École Florentine, Paris 1876, 4, so E. Förster, Denkmäler italienischer Malerei II, Leipzig 1872, 65 und Geschichte der italienischen Kunst II, Leipzig 1872, 235, so A. Woltmann und K. Woermann, Geschichte der Malerei II, Leipzig 1882, 164, so Kugler, Handbuch der Geschichte der Malerei II, Leipzig 1867, 19, so J. A. Crowe und G. B. Cavalcaselle, Geschichte der italienischen Malerei III, Leipzig 1870, 53, so J. Burckhard, Der Cicerone, Leipzig 1904, 651, so E. Frantz, Geschichte der christlichen Malerei II, Freiburg 1894, 298, so Venturi, Storia dell' Arte Italiana VII, 1, Milano 1911, 371 und P. A. Kuhn, Allgemeine Kunstgeschichte, Geschichte der Malerei I, Einsiedeln 1909, 420. Natürlich hat auch Baedekers „Oberitalien" die Angabe.

Das Dogma von dem Porträt Fra Filippos steht nachgerade so fest, daß man bereits anfing, die Haltung des Kopfes und den Blick des Geistlichen in gar eigenartiger Weise zu deuten. „Er malte sich selbst", meint Venturi, „nicht die Augen erhoben (nämlich zum Geheimnis der Krönung Marias), sondern den Blick gewendet auf das junge Weib, das sich vor ihm befindet." Noch viel weiter geht in der Ausdeutung des angeblichen Fra Filippo E. Frantz. Er schreibt: „Fra Filippo daneben kniend (neben einer jugendlichen Mutter mit zwei Kindern, die im Vordergrunde des mittleren Teiles des Bildes dargestellt sind)[1], faltet zwar die Hände, richtet aber seinen Blick auf die Gruppe, in der natürlich Lucrezia (die Nonne, die er aus dem Kloster zu Prato entführte) und ihre (seine eigenen) Kinder dargestellt sind. Denn jenes weibliche Porträt kehrt auf den späteren Bildern des Frate als Madonna wieder, wie ja auch nach Vasaris Bericht die Leidenschaft des Malers daher ihren Ursprung nahm, daß er Lucrezia als Modell für die Gottesmutter verwendet hatte." Neu ist es übrigens nicht, was Frantz sagt. Ganz das gleiche hatte schon seinerzeit E. Förster in seinen „Denkmälern der italienischen Malerei" ausgesprochen, und es kann wohl kaum zweifelhaft sein, daß Frantz in allzu blindem Vertrauen auf Försters Autorität dessen Auslassungen sich aneignete. „Fra Filippo", heißt es bei diesem, „lenkt selbst . . . die Aufmerksamkeit der Beschauer . . . auf eine Gruppe, die mit der Krönung der unbefleckten Jungfrau in keinerlei Zusammenhang steht und nur die Verewigung einer eigenen Herzensangelegenheit zur Aufgabe hat. Das der Verherrlichung der heiligen Jungfrau gewidmete Bild ist zugleich ein Denkmal der leidenschaftlich inbrünstigen Liebe seines Meisters. Der Liebe aber wird die ihr zugesicherte Vergebung zu teil werden (!!), auch da, wo sie ein strenges Kunstgesetz überschritten haben sollte." Was in diesen Worten nur andeutungsweise ausgesprochen ist, wird dann in der Folge näher erklärt. „Wenden wir uns", hören wir, „zu der in sich abgerundeten Abteilung der vorderen Gruppe, die man als Denkmal betrachten kann, das der Künstler seiner Liebe errichtet hat. Es sind drei Personen, die am Boden kniend zwei Kinder in ihrer Mitte haben. Auch diese knien und heben Augen und Hände empor zu einer reich gekleideten, mit allen Reizen der Jugend und Schönheit ausgestatteten Frau. Es ist ihre Mutter, die, während sie sich nach uns wie fragend umsieht, mit der Rechten das Jüngste liebkosend an Kinn und Wange streichelt.

[1] Das in Parenthesen Beigefügte ist erklärender Zusatz des Verfassers.

Zwei Heilige knien hinter den Kindern, ihre himmlischen Taufpaten, deren Mienen den Ernst verraten, mit denen sie die Aufgabe, sie zu schützen, betrachten. Wer sind sie, wessen sind die Kinder und ihre Mutter mit den bezaubernden Augen? — Die Antwort gibt der rechts kniende Mönch im Karmeliterordenskleid, der die Hände zum Gebet gefaltet, das Auge unverwandt mit leidenschaftlicher Inbrunst auf sie richtet, auf die Mutter seiner Kinder, Fra Filippo, der Maler des Bildes! Seltsam und kaum begreiflich! Auf einem Bilde der Krönung Mariä, der heiligen, unbefleckten Jungfrau, dem Hauptaltargemälde eines Nonnenklosters, wird die Hauptgruppe gebildet von der Geliebten eines Mönches mit ihren gemeinschaftlichen Kindern und deren himmlischen Schutzpatronen!" [1]

Wirklich seltsam und kaum begreiflich, diese allerärgste Skandalszene auf dem Bilde der „Krönung Mariä", vorausgesetzt, daß es mit Försters Deutung seine Richtigkeit hat. Gewiß war Fra Filippo kein tugendhafter Mensch, und er hat seinem Stande durch seine Ausschreitungen wahrlich keine Ehre gemacht. Allein die Darstellung im Försterschen Sinne aufgefaßt, das ist aufgefaßt als die Verewigung seines unsittlichen Verhältnisses zu Lucrezia Buti und dessen Folgen auf einem die reinste Jungfrau und Gottesmutter verherrlichenden Altargemälde, würde denn doch bei ihm einen solchen Tiefstand religiösen Empfindens und eine solche Niedrigkeit des moralischen Sinnes voraussetzen, wie wir sie nicht einmal trotz seiner großen späteren Verirrungen bei ihm anzunehmen berechtigt sind, am

---

[1] Ähnlich in Försters „Geschichte der italienischen Kunst" II 235: „Hier schließt sich die erwähnte jugendliche Mutter mit den beiden Kindern an, welcher der innige, andächtige (!) Blick des Künstlers gilt: es ist seine Lucrezia, es sind seine Kinder! Sie wohnen der feierlichen Handlung bei, wie Tausende die Messe hören, ohne sich im mindesten um die Zeremonie zu bekümmern (worüber Förster als Protestant natürlich ein kompetentes Urteil hatte). Sie leben ihren eigenen, näheren Angelegenheiten, Fra Filippo seiner Liebe, die Kinder der Mutter, Lucrezia den Kindern, deren jüngstes sie liebkost, freilich ohne es anzusehen, da sie es vorzieht, unsern Blicken zu begegnen. In den beiden Heiligen hinter den Kindern dürfen wir ihre Schutzpatrone erkennen." Es verdient Beachtung, daß Förster in den „Denkmälern der italienischen Malerei" seinen Ausführungen einen, wenn auch gelinden Zweifel anfügt: „Was den bedenklichen Inhalt anlangt, so will ich nicht verschweigen, daß er, bei aller augenscheinlichen Klarheit, doch noch nicht ohne weiteres zweifellos ist." In der „Geschichte der italienischen Kunst" ist dagegen von keinerlei, wenn auch noch so schwachen Bedenken mehr die Rede, und so hat auch Frantz Försters Ausführungen übernommen. In Försters „Geschichte der italienischen Kunst" und bei Frantz ist die Deutung bereits schlechthin sicher und richtig. So entstehen, sagen wir einmal, die kunsthistorischen Legenden.

wenigsten für die frühere Periode seines Lebens, in der er die Altartafel für die Nonnen von Sant' Ambrogio malte. Es scheint, allein schon Erwägungen dieser Art hätten in Förster und namentlich in Frantz Bedenken gegen die von ihnen beliebte Deutung der Gruppe erwecken sollen[1].

Wirklich ist die Gruppe — selbst die Authentizität des angeblichen Porträts Fra Filippos angenommen — weder das, was sie sein soll, noch kann sie das überhaupt sein. Sie ist es nicht; denn sie stellt

---

[1] Fra Filippo war jedenfalls in seinen späteren Jahren alles andere als ein Ordensmann von Tugend und Sitte. Es genügt, an seine Skandalgeschichte mit der Nonne Lucrezia Buti zu erinnern, die er aus ihrem Kloster zu Prato entführte, mit der er trotz seiner eigenen und deren Gelübde zusammenlebte und die ihm zwei Kinder gebar. Wie er es in seiner jüngeren Zeit, in der er die „Krönung Mariä" für Sant' Ambrogio malte, gehalten hat, darüber läßt sich nichts feststellen. Vasari erzählt, er solle „so weibersüchtig gewesen sein, daß er alles, was er hatte, hingab, um Frauen, die ihm gefielen, zu besitzen, oder sie doch wenigstens abmalte, wenn ihm die Mittel fehlten". Diese Leidenschaft sei in ihm so stark gewesen, daß er sich, wenn sie ihn befiel, um seine Arbeiten wenig oder gar nicht gekümmert habe. Fra Filippo starb 1469 zu Spoleto, wo er die Apsis des Domes mit Fresken schmückte, wie Vasari angibt, der Fama nach an Gift, das ihm die Verwandten einer Frau gereicht haben sollten, mit der er eine Liebschaft unterhielt. Man braucht sich nicht zum Verteidiger Fra Filippos aufzuwerfen und darf doch wohl warnen, Vasaris Angaben, bei denen sicher ein gutes Stück Klatsch untergelaufen ist, als bare Münze hinzunehmen. Selbst Förster (Geschichte der italienischen Kunst III 253) meint: „Wir werden nicht irre gehen, wenn wir aus dieser in Vasaris Novellenstimmung geschriebenen Geschichte nur herausnehmen, daß Fra Filippo, was uns bereits seine Bilder gelehrt, von den Reizen der Sinnenwelt und vor allem von der weiblichen Schönheit mächtig angezogen wurde." Vasari ist kein zuverlässiger Biograph. Seine Vite di Fra Filippo ist voll von Unrichtigkeiten und von Fabelei, eine pikante Novelle mit den üblichen „Man sagt", nicht eine kritische Biographie. Auch schrieb Vasari etwa hundert Jahre nach dem Tode Fra Filippos, also zu einer Zeit, da Frau Fama vollauf Muße gehabt hatte, mit Legenden und Anekdoten des Mönches Lebensweg zu durchflechten. Einen gewissen Untergrund zu ihnen gab der Umstand, daß Fra Filippo nach Ausweis seiner Bilder offenbar meist nach Modellen gearbeitet hat, dann seine Skandalaffäre mit der Lucrezia Buti zu Prato. Wäre Fra Filippo der sittenlose Mensch gewesen, wie er im Lichte von Vasaris „Man sagt" erscheint, so wäre er sicher nicht 1450 (Milanesi l. c. 645), also unter dem strengen hl. Antonin († 1459), Kaplan von San Niccolò de' Friari zu Florenz geworden. Hoffentlich gelingt es Dr Karl Frey in seiner neuen kritischen Ausgabe der Vite auch bei Fra Filippo Wahrheit und Fama gründlich zu scheiden. Die Gerechtigkeit erheischt, daß wir diesen nach der Wirklichkeit und nicht nach Fabeln beurteilen. Es müßte darum auch die Darstellung, welche Milanesi in seiner Ausgabe der Vite Vasaris von der Entführung der Lucrezia Buti gibt, und die eine sehr eingehende, bis in Kleinigkeiten herabsteigende Erzählung des Vorfalles, aber wenig Dokumente bietet, einer genauen Nachprüfung auf den Wert ihrer Angaben unterzogen werden.

etwas ganz anderes dar. Der eine der beiden angeblichen Taufpaten ist der hl. Eustachius, die Frau mit den beiden Kindern ist seine Gemahlin Theopista, die zwei Kinder sind seine beiden Söhnchen Agapitus und Theopistus. Förster meint zwar, es sei schwer, der Gruppe eine andere Deutung zu geben, als er sie von derselben bietet. Indessen hätte er nur die Inschrift auf dem Gürtel des hl. Eustachius auf dem von ihm selbst veröffentlichten Stich des Bildes zu lesen brauchen. Er hätte dort das Wort EVSTACHEVS gelesen, und alsbald wäre ihm klar geworden, was die Gruppe bedeutet.

Allein die Darstellung ist auch unmöglich, was sie sein soll. Denn das Altargemälde für Sant' Ambrogio wurde von Fra Filippo schon 1441 vollendet, die Skandalgeschichte mit der Lucrezia Buti aber fällt — daran ist kein Zweifel — erst in das Jahr 1456, d. i. in die Zeit, da der Maler nach Prato übergesiedelt und Kaplan des Klosters Santa Margherita geworden war. Erst als solcher machte ja Fra Filippo die Bekanntschaft der Nonne, in deren Kloster die Ordenszucht sehr erschlafft war. Förster setzt freilich die Affäre etwa in das 26. Lebensjahr des Künstlers, also etwa in die Zeit von 1437 bis 1438, da er für dessen Geburt das Jahr 1412 annimmt. Allein er irrt durchaus. Es hätte auch Fra Filippo unmöglich schon um 1437—1438 die Lucrezia Buti aus ihrem Kloster entführen und zu sich nehmen können, da diese damals noch nicht ins Kloster eingetreten, ja, weil 1434 geboren, erst einige Jahre alt war. Förster hatte allerdings davon gehört, daß man das Ereignis in die fünfziger Jahre des 15. Jahrhunderts setze. Allein er hatte sich nun einmal in seine Deutung von der Gruppe so verliebt, daß eben diese und nur sie für ihn entscheidend war. „Nun aber", bemerkt er gegenüber denjenigen, welche den Vorfall in jene spätere Zeit rücken, „hat Fra Filippo auf dem Gemälde von 1441 neben seinem Bildnis auch das unbezweifelte der Lucrezia mit ihren gemeinschaftlichen zwei Kindern angebracht, so daß die Annahme einer so späten Zeit für die Entführung sich nicht begründen läßt." Was hier Förster für unmöglich hält, ist indessen Wirklichkeit. Das Jahr 1456 als Jahr dieses Ereignisses ist wenigstens jetzt durchaus sicher.

Allein auch noch aus einem andern Grunde ist die Förstersche Deutung der Gruppe unmöglich. Der Geistliche, die Hauptperson in der Gruppe, ist nicht derjenige, für den man ihn bisher ausgegeben hat, Fra Filippo, und darum kann auch die Frau vor dem Geistlichen nicht die Buti, und das

Kinderpaar nicht des Malers Kinder darstellen. Doch damit sind wir zum Hauptgegenstand dieser Zeilen gekommen[1].

Die Deutung des Geistlichen als das Selbstporträt Fra Filippos ist späteren Datums. Vasari hat an eine solche, scheint es, noch nicht gedacht. Andernfalls würden wir wohl etwas von ihr in seiner Biographie des Malers vernehmen. Von dem Bilde der „Krönung Mariä" redet der Florentiner Kunsthistoriker, von einem Selbstbildnis Fra Filippos auf demselben aber sagt er kein Wort[2]. Hätte man schon damals, d. i. im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts, in dem Bilde des knienden Geistlichen ein Porträt des Karmeliters gesehen, so hätte Vasari das schwerlich unerwähnt gelassen, ebensowenig wie die Kunsthistoriker des 19. Jahrhunderts, die nicht von Fra Filippo und seiner „Krönung Mariä" reden können, ohne des angeblichen Selbstbildnisses des Künstlers zu gedenken. Wirklich berichtet er bei Besprechung einer andern Schöpfung des Malers, einem Fresko im Dom zu Prato, welche die Bestattung des hl. Stephanus darstellt, Fra Filippo habe sich selbst mit Hilfe eines Spiegels auf diesem als einen der Leidtragenden abgebildet. Und doch handelt es sich im letzteren Falle nicht einmal um ein formelles Porträt wie bei dem Bilde des Geist-

[1] Den Anlaß zu den nachfolgenden Untersuchungen bot mir eine Anfrage betreffs der Kleidung des angeblichen Filippo Lippi. Ich wurde dabei aufmerksam gemacht auf einen Aufsatz des Engländers Montgomery Carmichael im Burlington Magazine XXI (1912) 185 ff, der sich gegen die Authentizität des Selbstporträts des Malers wende. Um ganz unbeeinflußt durch Carmichaels Aufstellungen und Beweisgründe und völlig selbständig an die Frage nach der Echtheit oder Unechtheit des Bildes heranzutreten, habe ich absichtlich von dem Artikel im Burlington Magazine erst Einsicht genommen, als ich meine eigene Untersuchung abgeschlossen und die vorliegenden Zeilen geschrieben hatte. Von großem Interesse war dabei für mich, daß es wesentlich dieselben Argumente waren, die Carmichael wie mich zur Verneinung der Echtheit des Porträts bestimmten. Aufgefallen ist mir nur, daß jener nicht auch die so wichtige Inschrift auf dem Rahmen des Altarbildes zur Erklärung der Inschrift des Spruchbandes herangezogen hat. Carmichael hält das Porträt Fra Filippos auf dessen Grabmonument im Dom zu Spoleto für genügend authentisch. Ich kann ihm indessen, wie aus A. 1, S. 182 erhellt, nicht folgen. Die Porträtähnlichkeit des Reliefs kann höchstens eine ganz allgemeine sein.

[2] Auch Raffaele Borghini erwähnt in seinem 1584 zu Florenz erschienenen Il Riposo in cui si tratta della pittura e della scoltura de' più illustri professori antichi e moderni das angebliche Selbstporträt Lippis auf der von ihm genannten „Krönung Mariä" in Sant' Ambrogio nicht. Erst Bottari spricht in einer Anmerkung seiner Ausgabe dieser Schrift (Florenz 1730) von demselben: Vi si vede il ritratto dell' autore in atto di adorazione, con un angelo avanti a lui, che sostiene questa inscrizione: Is perfecit opus (ed. Milano 1807, II 108).

lichen auf dem Altarbild von Sant' Ambrogio. Vasaris Schweigen scheint deshalb auch kein bloßes negatives Argument gegen die Authentizität des Selbstporträts Lippis auf der „Krönung Mariä", und wir dürfen wohl ruhig aus ihm den Schluß ziehen, daß er wenigstens in der Gestalt des Geistlichen auf jenem Bilde noch nicht den Maler sah.

Der Gründe, um derentwillen man in dem Geistlichen das Porträt Fra Filippos erkennen zu sollen glaubt, sind drei. Den ersten bildet seine Kleidung. Man hat in ihr nämlich die Karmelitertracht erkennen wollen. Der Geistliche trägt über einem Rock, dessen ursprüngliche Farbe kaum mehr festzustellen ist, einen grünschwarzen, also nicht weißen, mit Schlitzen für die Arme versehenen cappaartigen Mantel und über diesem auf Schultern und Nacken einen rechts wie links über die Brust sich herabziehenden Umwurf von roter Farbe, den wir als eine Almutia zu deuten haben. Am Hals kommt innerhalb des Randes des Rockes ein weißer Kragen zum Vorschein. Allein dunkle Kappe, rote Almutia und Hemdkragen sind keine Bestandteile der Karmeliterkleidung. Wie der Karmeliter damals erschienen, zeigt zur Evidenz das Reliefbild Fra Filippos auf dem Grabmonument im Dom zu Spoleto. Seiner Farbe nach war der Karmelitermantel weiß. Die Gewandung des Porträtierten ist vielmehr zweifellos die eines Weltgeistlichen, genauer, die eines Kanonikus. Sie beweist darum auch keineswegs, was sie beweisen soll; sie bekundet im Gegenteil mit aller Bestimmtheit, daß der Geistliche nicht Fra Filippo darstellen kann. Allerdings lebte dieser zur Zeit, da er das Bild malte, nicht mehr in seinem Kloster zu Florenz, aber er gehörte nach wie vor dem Orden an, in dem er 1421 die Profeß abgelegt hatte. Was die Veranlassung war, daß er die Erlaubnis erhielt, außerhalb des Klosters sich aufzuhalten, ist nicht bekannt. Man vermutet, und zwar nicht ohne Grund, daß es geschah, damit er sich seiner sechs armen, verlassenen Nichten annehmen könne, die eines Fürsorgers bedurften. Daß er nicht aus seinem Orden ausschied, geht mit Sicherheit aus dem Umstande hervor, daß er auch nach Verlassen des Klosters noch immer sich Fra Filippo nannte und seine Gemälde mit Frater Philippus signierte und daß auch andere ihn weiterhin als Fra bezeichneten. Was aber die Sache außer allen Zweifel stellt, ist die Tatsache, daß er im Nekrologium des Karmeliterkonventes als Angehöriger des Ordens eingetragen ist[1] und

[1] Milanesi in seiner Ausgabe der Vite Vasaris II 628 A. 2: VIIII octobris F. Philippus Thomae Lippi de Lippis de Flor. pictor famosissimus, obiit Spoleti pingens capellam maiorem in ecclesia Cathedrali et ibidem maximo honore in

darum bis zu seinem Tode Mitglied desselben geblieben sein muß. War aber Fra Filippo noch Karmeliter und zählten die Florentiner Karmeliter ihn auch dann noch, als er nicht mehr im Kloster weilte, zu den Ihrigen, so trug er sicher auch noch den Ordenshabit und nicht die Kleidung eines Weltgeistlichen. In der Tat erscheint er auf dem Grabmonument, das ihm 18 Jahre nach seinem Tode Lorenzo de' Medici durch Filippino Lippi, Filippos Sohn, errichten ließ, in echter Karmelitertracht. So wie hier, hätte Fra Filippo auch auf dem Bilde der „Krönung Mariä" gekleidet erscheinen müssen, wenn das Porträt des Geistlichen ihn wirklich darstellen sollte [1].

Allerdings hat man darauf hingewiesen, daß Eugen VI. Fra Filippo zum rettore e abate commendatario von San Quirico zu Lejnaja ernannte, und gemeint, daß dieser ebendeshalb auf dem Altarbild, das er für

---

tumba marmorea ante portam mediam dictae ecclesiae sepultus. Huic tanta fuit in pictura gratia, ut vix ullus eum nostris temporibus pingens attigerit: qualis pictor fuit, capella Prati depicta et alia eius mira opera testantur. MCCCCLXVIIII. Fra Filippo soll von Pius II. (Milanesi a. a. O. 638) Dispens von seinen Gelübden erhalten haben, um die gleichfalls dispensierte Lucrezia Buti heiraten zu können. Angesichts obiger Angabe des Nekrologiums wird man das jedoch für unzutreffend halten müssen, da infolge Lösung seiner Gelübde Fra Filippo nicht länger dem Orden angehört hätte. Man kann auch nicht wohl sagen, daß die Karmeliter zu Florenz von der Dispens nichts wußten. Denn diese wurde ja doch gegeben, um das öffentliche Ärgernis zu beseitigen. Meines Erachtens beweist der Umstand, daß der Orden Fra Filippo bis zu dessen Tode als Mitglied betrachtete, zweierlei, daß das Ärgernis, welches dieser durch sein Verhältnis zu Lucrezia Buti gab, nicht so ganz öffentlich gewesen sein kann, und namentlich, daß der Karmeliter nicht der sittlich so gründlich verkommene Mensch war, als der er in der pikanten Schilderung Vasaris erscheint.

[1] Der Entscheid über Echtheit und Unechtheit des angeblichen Selbstporträts Lippis auf dem ehemaligen Altarbild von Sant' Ambrogio wäre alsbald gegeben, wenn man das Reliefbild des Karmeliters auf dem Grabmonument im Dom zu Spoleto als authentisch zu betrachten hätte. Von einer Echtheit des ersteren könnte — so verschieden sind die beiden Bilder — nicht im geringsten mehr die Rede sein, falls das letztere den Künstler nach dem Leben wiedergibt. Allein dieses ist zum wenigsten sehr unsicher. Einem Porträt, das 18 Jahre nach dem Tode des Porträtierten angefertigt wird, kann man nur wenig Vertrauen entgegenbringen. Möglich, daß dem Relief des Grabmonuments ein gemaltes Bild Filippo Lippis zu Grunde liegt, doch ist das eben nur eine bloße Möglichkeit. Daß es, wie Vasari berichtet, unter Aufsicht von Filippino Lippi angefertigt wurde, beweist nichts für seine Zuverlässigkeit. Denn als Filippo starb, war sein Sohn etwa zehn Jahre alt, also noch erst ein Knabe und noch nicht der spätere Maler. Es scheint daher ausgeschlossen, daß er von seinem Vater 18 Jahre nach dessen Hinscheiden viel mehr als ein bloß allgemeines Bild in seinem Gedächtnis bewahrte.

Sant' Ambrogio malte, in der Tracht eines Kanonikus erscheine; allein man hat den bedeutungsvollen Umstand übersehen, daß Fra Filippo nicht zum wirklichen Rektor der Kirche ernannt, nicht in Amt und Würde eingesetzt wurde, sondern nur das Benefizium als Kommende bekam, d. h. daß er lediglich das Recht auf dessen Einkünfte und dessen Nutznießung erhielt und mithin für ihn kein Grund und Anlaß vorlag, sich auf dem Bilde der „Krönung Mariä" statt als Karmeliter und als Fra Filippo als Weltgeistlichen und als Kanonikus darzustellen. Außerdem aber läßt man noch einen zweiten Punkt außer acht, der von geradezu entscheidender Bedeutung ist, daß nämlich Fra Filippo überhaupt noch nicht rettore e abate commendatario von San Quirico war, als er die „Krönung Mariä" für die Nonnen von Sant' Ambrogio malte. Denn diese vollendete er bereits 1441, die Kommende von San Quirico aber wurde ihm erst am 23. Februar 1442 übertragen.

Als zweiten Grund führt man die Haartracht des Geistlichen an. Sie soll die Mönchstonsur sein — la testa rasa al modo fratesco, wie Milanesi in seinen Noten zu Vasaris Vite di Fra Filippo sagt. Allein auch die Haartracht beweist nichts. Sie braucht nämlich keineswegs als Mönchstonsur aufgefaßt zu werden, sie kann auch eine Glatze darstellen, und zwar dürfte sie in der Tat eben das letztere, eine regelrechte Glatze, und nicht eine Tonsur sein. Mehr noch wie die Gewandung tut auch sie gerade das Gegenteil von dem dar, was man mit ihr begründen will. Denn Fra Filippo war, als er das Bild der „Krönung Mariä" malte, bestenfalls 35 Jahre alt, die Haartracht des Geistlichen aber weist durchaus auf ein weit höheres Alter des Porträtierten hin, ob man sie nun als Tonsur faßt oder als Glatze. Man beachte nur, wie das Haar auf dem Vorderkopfe nur mehr spärlich vorhanden ist, während es nach dem Hinterkopfe zu allmählich reicher wird; dann, wie es so wirr und lang sich auf den Kopf legt. Der Porträtierte war sicher kein Mann in der Mitte der Dreißiger mehr, wie Fra Filippo es war, als er das Bild schuf, er muß vielmehr schon ein bejahrter Herr gewesen sein. Das verraten denn auch die Gesichtszüge, namentlich der eigenartig verlebte Zug um den Mund und die Falten in den äußeren Augenwinkeln. Es ist ein wenn auch wohl konserviertes, so doch durchaus ältliches Gesicht, welches uns im Bild des Geistlichen entgegentritt. Die Fünfziger hatte dieser zweifellos überschritten, er konnte, als Fra Filippo ihn porträtierte, selbst 60, ja 70 Jahre alt sein.

Das dritte und zugleich das Hauptargument bildet die Inschrift auf dem Spruchband des Engels: Is perfecit opus (ist)ud. Wer immer den Geistlichen auf Fra Filippo deutet, tut solches unter Hinweis auf diese Worte als unwiderleglichen und durchaus evidenten Beweis. In der Tat kann Is perfecit opus (ist)ud heißen: „Dieser hat das Werk angefertigt." Allein wer nur ein wenig mit den mittelalterlichen Dedikationsinschriften bekannt ist, weiß, daß perfecit auch den Sinn haben kann: „Er ließ anfertigen." Es liegt aber nichts vor, was uns nötigte, das perfecit der Inschrift in der erstgenannten Bedeutung zu nehmen. Auf keinen Fall sind deshalb die fraglichen Worte ein sicherer Beweis, daß der Geistliche Fra Filippo selbst darstellt.

Wir dürfen und müssen indessen auch hier wieder einen Schritt weiter gehen. Perfecit kann nämlich im vorliegenden Falle nur heißen: „Er ließ anfertigen", unmöglich jedoch: „Er fertigte an." Das letztere gestattet erstens nicht die Kleidung und das Aussehen des Geistlichen, die diesen als Weltgeistlichen und als älteren Herrn, nicht als Karmeliter und als jungen Mann von etwa 35 Jahren, d. i. dem Alter Fra Filippos, erscheinen lassen. Zweitens wird das durch den Umstand ausgeschlossen, daß die Altartafel früher, und zwar bis ins 18. Jahrhundert, unten in der Mitte die Signatur des Malers: Frater Philippus, trug[1]. Fra Filippo war damit zur Genüge als Schöpfer des Bildes gekennzeichnet. Die Inschrift Is perfecit opus (ist)ud kann sich darum auch nicht mehr auf ihn beziehen, sondern nur von einem andern gelten, d. i. nach Lage der Dinge vom Donator, und also bloß bedeuten: „Er ließ anfertigen", nicht: „Er fertigte an." Es wäre ja auch eine lächerliche Anmaßung gewesen, hätte Fra Filippo seiner Signatur obendrein sein Porträt hinzugefügt, und zwar sogar unter Beigabe eines Engels mit Inschrift, die ihn formell als den Maler bezeichnen sollte. Wo gibt es dafür ein Gegenstück? Freilich, wenn noch der Schöpfer des Bildes zugleich dessen Stifter gewesen wäre! Aber der Stifter war nicht er, sondern ein anderer. Drittens endlich haben wir eine zuverlässige Interpretation des perficere in Gestalt

[1] Milanesi a. a. O. II 613 nach den Anmerkungen Bottaris zu Borghinis Riposo. Die Signatur befand sich auf dem Bilde selbst, nicht, wie es bei Crowe und Cavalcaselle (a. a. O. III 60) heißt, auf dem Rahmen. A piè della tavola appunto nel mezzo sta scritto: Frater Filippus, e nell' ornamento si legge la seguente memoria: Ab huius eccl. Priore Francisco Maringhio an. MCCCCXLI facta et a monialibus ornata fuit an. MDLXXXV, heißt es in der Note Bottaris (a. a. O. 108).

einer Inschrift aus dem 16. Jahrhundert, die uns zugleich Aufschluß über die Person des Geistlichen gibt. Sie befand sich auf der 1585 von den Nonnen von Sant' Ambrogio verfertigten neuen Umrahmung des Bildes und lautete nach Bottaris Noten zu Borghinis Riposo: Ab huius eccl. Priore Francisco Maringhio an. MCCCCXLI facta et a monialibus ornata fuit (sc. haec tabula)[1]. Was in der Inschrift auf dem Spruchbande des Engels mit perficere opus gesagt wird, heißt hier facere (sc. tabulam). Der Geistliche, auf den sich die Angabe Is perfecit opus (ist)ud bezieht, ist also kein anderer als der Prior von Sant' Ambrogio, Francisco Maringhi, der Stifter des Bildes, nicht der Maler Fra Filippo.

In der Tat zeigt die ganze Erscheinung des Geistlichen unverkennbar, daß derselbe den Donator darstellen soll. Denn so und nicht anders pflegt ein solcher immer dargestellt zu werden. Die Altartafel von Sant' Ambrogio war ein Votivbild. Durch das Porträt des Stifters und den Engel mit der auf ihn als solchen hinweisenden Inschrift ist zum dauernden Andenken für die späteren Zeiten dieser ihr Charakter zum Ausdruck gebracht worden. Das, was sonst oft eine pomphafte Widmungsaufschrift verkündet, ist hier durch das Bild Maringhis und die zugehörige namenlose Inschrift gesagt worden, wahrscheinlich weil der Bescheidenheit des Stifters eine solche anonyme Art der Dedikation mehr zusagte.

Was konnte übrigens auch dem Konvent von Sant' Ambrogio am Bilde des Malers liegen? Daß es Fra Filippos Werk war, war hinreichend durch die Signatur Frater Philippus bezeugt; weiter kam der Karmeliter, der ja für sein Werk die gute Bezahlung von 1200 Lire erhielt, für die Nonnen nicht in Betracht. Ganz anders verhielt es sich mit dem Donator Francisco Maringhi. Er stand in doppelter Weise dem Konvent nahe, als Prior und als Geschenkgeber der prächtigen Tafel, Maringhis Porträt war also auf dieser wohl begründet. Für die Nonnen bildete es die Erinnerung an ihren Prior und an ihren Wohltäter, für den Prior aber, der schon vor Vollendung der Tafel gestorben sein soll, war die Altartafel durch sein Porträt das Monument, welches er selbst seinem Andenken gesetzt hatte. Man hat allerdings gegen die Deutung des Bildes auf den Kanonikus Maringhi die Schwierigkeit erhoben, der Geistliche erscheine zu jung für diesen, der damals bereits 70 Jahre alt gewesen sein soll, und bemerkt, wie Fra Filippo alte Donatoren darstelle, erhelle aus dem Porträt

[1] Milanesi a. a. O. II 615 n. 2.

des Carlo Marzuppini auf der „Krönung Mariä" in der Vatikanischen Galerie und dem des Geminiano Inghirami auf dem „Tod des hl. Hieronymus" im Dom zu Prato. Allein das Bild des Geistlichen auf der „Krönung Mariä" aus Sant' Ambrogio kann sehr wohl einen Mann von 70 Jahren wiedergeben, wenn auch natürlich nur einen Siebzigjährigen von gut konservierten Gesichtszügen. Was aber die Parallele anbelangt, die man aus dem Porträt Marzuppinis und Inghiramis ziehen möchte, so wird wohl Fra Filippo bei Porträtdarstellungen sich jeweils nach den Personen gerichtet haben, deren Bild er schaffen sollte, und einen jeden so porträtiert haben, wie er eben aussah. Ein Schluß von den Bildern Marzuppinis und Inghiramis auf das Maringhis ist darum durchaus unstatthaft.

Seit wann der Geistliche auf Fra Filippos „Krönung Mariä" als Selbstporträt des Malers gedeutet wurde, ist nicht leicht festzustellen. Zu Ende des 17. Jahrhunderts bezeichnet Baldinucci schon ausdrücklich mit Berufung auf die Inschrift Is perfecit opus ihn als dessen Selbstbildnis [1]. Es dürfte nachgerade höchste Zeit sein, diese Deutung aufzugeben. Sie entspricht nach allem bisher Gesagten nicht dem Tatbestande. Nicht Fra Filippo tritt uns in dem Porträt entgegen, sondern der Stifter der Tafel, der Prior von Sant' Ambrogio, Francisco Maringhi.

Es ist in der Tat auffallend, daß nicht schon längst der Irrtum aufgedeckt und berichtigt wurde. Statt dessen hat sich die alte Fabel immer wieder aus einer Kunstgeschichte in die andere herübergezogen. Ohne daß man auch nur daran gedacht hätte, sie einmal auf ihren Wert und ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen, wurde sie stets von neuem hingenommen, bis sie sich zuletzt zum förmlichen Erbfehler ausgewachsen hatte — eine der vielen, an denen noch die Kunstgeschichte krankt. Wenn man einmal anfängt, gewisse Angaben auf ihre Zuverlässigkeit zu untersuchen, findet man oft genug, daß sie sich gar bald als unbegründet oder geradezu als falsch entpuppen, trotzdem sie von so und so vielen Autoritäten vorgetragen wurden und werden. Unsere Zeit nennt sich mit Stolz die kritische Zeit. Allein es will scheinen, daß man oft genug die Lupe der Kritik am unrechten Ort ansetzt, da aber, wo letztere geboten wäre, sich mit einem Autoritätsglauben bescheidet, über den man sich billig verwundern muß. Das angebliche Porträt Filippo Lippis auf der „Krönung Mariä" ist ein Schulbeispiel dafür. Es bedurfte doch, um bloß zwei Punkte hervorzuheben, nur weniger

[1] Notizie de' Professori del disegno: Opere V, Milano 1811, 353.

Kenntnisse der Mönchstrachten, um zu erkennen, daß die Kleidung des Geistlichen tiefklüftig von der eines Karmeliters verschieden ist, und ebenso konnte und sollte jeder Kunsthistoriker wissen, daß perfecit nicht bloß „Er machte“ bedeutet, wie er auch wohl die bei Milanesi mitgeteilte Inschrift des Rahmens des Bildes hätte kennen können und zur Deutung des perfecit heranziehen sollen. Nichtsdestoweniger wurde seit wenigstens zweihundert Jahren bis in die jüngste Zeit, und zwar auch von Koryphäen auf dem Gebiete der Kunstgeschichte und von Fachleuten, der Geistliche auf dem Bilde der „Krönung Mariä“ als Filippo Lippi gedeutet, ja sogar im Anschluß an diese Deutung in einer Weise kommentiert, die der heutigen kunsthistorischen Forschung wirklich nicht zur Ehre gereicht. Man glaubte in der Physiognomie des Geistlichen zu erkennen, daß er aus der Familie eines Metzgers stamme — Lippis Vater war Metzger —; man fand die Gesichtszüge roh, gewöhnlich, las aus den dicken, sinnlichen Lippen den leidenschaftlichen, wollüstigen Charakter des Karmeliters heraus; machte, indem man den Geistlichen zu der vor ihm befindlichen Gruppe in eine eigenartige Beziehung setzte, das Bild zu einem Monument und einer Verewigung der Verirrung Fra Filippos. Armer Maringhi, was du dir nicht alles hast gefallen lassen müssen, weil man in dir den Karmeliter sah!

Joseph Braun S. J.

Eine Rundreise auf Yezo.

Yezo oder Hokkaido ist die nördlichste der vier großen japanischen Inseln. Sie liegt zwischen dem 42. und 45. Grad nördlicher Breite und ist von Honshū, der Hauptinsel des Kaiserreichs, durch die Tsugarustraße getrennt. Der Flächeninhalt der Insel beträgt rund 78 000 qkm, also so viel wie der des Königreichs Bayern, dabei ist aber ihre Bevölkerungsdichte sehr niedrig, besonders im Vergleich zum übrigen Japan. In Japan, mit Einschluß von Yezo, kommen durchschnittlich 116 Bewohner auf einen Quadratkilometer, in Yezo allein nur der zehnte Teil davon.

Die Gestalt der Insel ist sehr charakteristisch. Vergleicht man die ganze japanische Inselflur mit einem Seepferdchen, das vom asiatischen Kontinent zum Stillen Ozean hin schwimmt, so kann man Yezo für den Kopf ansehen und die Kurilen für eine Reihe von Futterbröckchen, nach denen das Tier den Mund aufsperrt. Einige Geographen sehen in den Umrissen die Gestalt einer Roche. Das Ostende bildet dann den Kopf, die beiden etwas ungleichen nach Nordwesten und Südosten gerichteten Zipfel stellen die Seitenflossen dar und der nach Honshū umgebogene schmale Teil den Schwanz. Ein flüchtiger Blick auf die Karte legt die Vermutung nahe, welche auch durch die Geologie bestätigt wird, daß die große Insel früher einmal mit Sachalin im Norden, dem Kurilenriff im Nordosten, mit der Insel Honshū und ihrer weiteren Fortsetzung im Süden ein großartiges, jetzt halbversunkenes Gebirgssystem gebildet haben muß, welches sich der asiatische Kontinent als Wellenbrecher gegen den Stillen Ozean hin vorgeschoben hatte.

An der größten Enge der Tsugarustraße beträgt die Entfernung von Küste zu Küste nur 20 km, von Aomori nach Hakodate dagegen das Fünffache. Nun, ein paar Stunden zur Nachtzeit mehr oder weniger macht nichts aus, besonders wenn man eine gute Kabine zur Verfügung hat, aber das hatte ich gerade nicht. Ich war dem großen Haufen in den inneren Schiffsraum gefolgt. Da saßen sie, die schon früher Gekommenen, in Gruppen auf den reinen Matten und unterhielten sich wie zu Hause. Kein Stuhl, kein Sofa, nur eine schöne glatte Fläche, nicht sehr einladend für die Nachtruhe eines Okzidentalen. Stehen bleiben konnte ich auch nicht lange, denn aller Augen waren auf den etwas verlegenen Fremden gerichtet. Da bemerkte ich auf einer Seite des Raumes Vorhänge. Sollten Betten dahinter sein? Wirklich, so war's. Ich mußte einen kleinen Zuschlag entrichten, Namen und Adresse angeben und konnte mich dann sorgloser Ruhe überlassen; denn ich hatte jetzt jemand, der mein etwaiges Verschwinden in einem Haifisch meinen Freunden in Tokio pflichtgemäß anzeigen

würde. Punkt 12 Uhr war Polizeistunde. Bis auf das Geschrei eines mit Gesetzen nicht erreichbaren Weltbürgers wurde es jetzt jenseits meines Vorhanges mäuschenstill.

Um 2 Uhr nachts kommen wir in Hakodate an. Auf der Landungsbrücke zeigen sich hin und her huschende weißrote Papierlaternen mit schwarzen Hieroglyphen. Ernst und ruhig, fast wie bei einem Begräbnis, defilieren die aus dem besten Schlaf geweckten, fröstelnden Passagiere über den schmalen Steg. Ich mache mich gleich aus dem dichten Knäuel, der an der Landung sich ansammelt. Eine breite, wohlerleuchtete Holzbrücke, auf der mir schon vereinzelte Mitreisende vorausgeeilt sind, scheint der Weg zur Stadt zu sein. Halt! Da steht eine Warnungstafel mit Strafandrohung für jeden, der es wagen sollte, im Bereich der Festungswerke zu photographieren, skizzieren und was dergleichen schlimme Dinge mehr sind. Mir kam fast ein Schrecken an, als ich mir meiner eigenen Erscheinung bewußt wurde. Weil es nämlich bedenklich kalt war, hatte ich alle verfügbaren Kleidungsstücke, die sonst nicht zusammen paßten, umgeworfen. Da stand ich zur Zeit, wenn ehrliche Menschen im besten Schlafe liegen: eine vermummte Gestalt, unsicher zögernd, einen geheimnisvollen Koffer in der Hand, eine Warnungstafel, die vor Verrat warnt, scharf fixierend . . . im Dunkel der Nacht. Wer kann das sein?

Die lange Holzbrücke läuft auf einen matterleuchteten, menschenleeren Platz aus. Das ist der Empfangssalon der Stadt Hakodate, für mich die Schwelle, auf der ich das langersehnte Hokkaido betreten sollte. Wir wollen, da wir nunmehr im Lande sind, uns auch der Landessitte anbequemen und anstatt des geschichtlichen „Yezo" von jetzt ab uns des hier üblichen Ausdrucks Hokkaido zur Bezeichnung der Nordinsel bedienen. Eine geheimnisvolle Feierstimmung überkommt den einsamen Reisenden, wenn er hier seinen Fuß zum erstenmal im Leben aufs nächtliche Gestade setzt. Wie Riesentransparente wirken die japanischen Hotels da drüben mit ihren von innen erleuchteten Papierwänden und lösen Feststimmung aus, so auch die weißroten Lampions vor den Häusern und die flatternden Tuchfetzen.

Mehrere Läden haben noch Licht und warten auf verspätete Kunden aus dem Süden. Die aber scheinen keine Kauflust zu verspüren, sondern trotten linker Hand einem Gebäude zu, welches sich durch die über seinem Dach schwebenden, elektrisch erleuchteten Hieroglyphen als Bahnhof zu erkennen gibt. Langsam füllen sich die Wartesäle mit Männern, Frauen, schlaftrunkenen Kindern und mit Bündeln aller Art. Glücklich habe ich einen Stuhl erwischt im „europäischen" Teil zweiter Klasse. Nebenan, etwas erhöht, befindet sich ein mattenbelegtes, japanisches Wartezimmer: stuhl-, bank- und tischlos. Da hinein begibt sich gerade eine japanische Familie, um auf japanisch zu warten. Wie lassen sie sich bedienen? Erst kommt ein fußhoher, würfelartiger Kasten, mit Holzasche gefüllt, nach einiger Zeit eine Ofenschippe mit glühenden Holzkohlen. Mit zwei Eisenstäbchen, die man gerade wie die Eßstäbchen handhabt, werden die Kohlen liebevoll aufgetürmt. Nun folgt eine eiserne Kanne mit kochendem Wasser, dann eine Blechbüchse mit Tee. Auf einem Lackbrettchen die bauchige Teekanne vom Volumen einer mittleren Kaffeetasse,

sowie ein halbes Dutzend henkelloser Teeschälchen, je für einen Schluckvoll. Den Schluß bildet ein Teller mit japanischen Waffeln. Nun kauern die guten Leutchen um den „heimischen Herd", schlürfen dampfenden Tee und unterhalten sich bis zur Abfahrt des Zuges — nach drei Stunden!

Mir wird das Warten nicht so leicht. Wozu die ganze Zeit in dem dumpfen, summenden Saale sitzen? Hinaus auf den interessanten Platz! Die frische Seeluft treibt den Schlaf von der Stirn. Den Sternlein gebe ich Grüße auf. Da kommt auf einmal ein Erdentier auf mich zu mit lautem Gebell, der erste Hund, der mich in Japan anzufallen wagte. Von diesem Teil des Platzes hielt ich mich hinfür fern. Mitten auf dem Platz steht eine Feuerwarte. Zwei solide Telegraphenstangen, fest in den Boden verrammt, ragen kerzengerade in die Nacht hinein. Durch Sprossen miteinander verbunden, bilden sie die massivste Leiter, die ich je gesehen. Oben auf der Seite hebt sich etwas wie eine Glocke vom tiefblauen Himmel ab. Da wird der Alarm gegeben, wenn Feuer sich zeigt: ein, zwei Schläge, falls die Gefahr ferne. Wenn's aber in der Nähe brennt, dann schnell hintereinander, drängend: heraus aus den Häusern! Ähnliche Feuerwarten, Leitern, Türme sieht man überall in den Dörfern und Städten. Wie könnte man auch sonst in den leicht entzündlichen Bretterhäuschen bei einem Sturm ruhig schlafen!

Bei Tagesgrauen verlassen wir die Stadt ohne allzu großes Bedauern, nicht mehr davon gesehen zu haben. Gerade darin besteht ihre Eigentümlichkeit, daß sie von allen Städten und Städtchen Hokkaidos denen am meisten ähnlich sieht, die wir schon von der vorhergehenden Reise her zur Genüge kennen. Früher stand Hakodate als die volkreichste Stadt der Insel da. Heute ist sie von ihrem nördlichen Rivalen Otaru um einige tausend überholt. Mit seinen 88 000 Einwohnern ist Hakodate immerhin eine respektable Stadt. Als Hauptsehenswürdigkeit gilt der prächtige, 350 m hohe Fels, welcher den Zugang zum Hafen bewacht. Die Aussicht von diesem „Gibraltar" war früher bezaubernd schön, wäre es auch heute noch, wenn nicht die dort versenkten Festungskanonen sich mit so viel Geheimnis umgäben. Nur über die Dächer hinweg grüßt uns der Unnahbare zum Abschied.

Unser nächstes Ziel ist die schon genannte 200 km nördlich gelegene Hafenstadt Otaru. Der erste Teil der Fahrt war ebenso uninteressant wie unbequem. Die zweite Klasse, in der man hier reist, um das Ausland nicht zu kompromittieren, war überfüllt. Was es draußen zu sehen gab, war des Kopfreckens nicht wert. Unfertige Gegend! Das wellige Land scheint noch zu überlegen, ob es denn wirklich dem Ackerbau dienen oder wieder zum Urwaldgestrüpp zurückkehren soll. An einer Stelle hatten wir bedeutenden Aufenthalt. Die meisten von uns stiegen aus und wandelten draußen auf und ab. Da machte ich nun die Entdeckung, daß ein rotgestrichener Wagen noch fast leer war, während mein blaugestrichener seine Last kaum fassen konnte. Mit dem Strich hat es folgende Bewandtnis. Zur schnellen Unterscheidung und Auffindung der Wagenklassen hat die Bahnverwaltung den ganzen Zug entlang unterhalb der Fenster einen handbreiten bunten Streifen anbringen lassen, der je nach der Klasse seine Farbe

ändert. Bei der ersten ist er weiß, bei der zweiten blau, bei der dritten rot: weiß-blau-rot, die russische Flagge, merkwürdiger Zufall! Also in den leeren Wagen mit rotem Strich zog ich um, doch ohne Gepäck, damit mein Anrecht auf den Platz hinter dem blauen nicht verjähre. Bald folgten auch andere Passagiere meinem Beispiel. Die Sitze in der dritten Klasse sind zwar schmal und von Holz, haben aber den Vorteil, daß sie nach vorn gerichtet sind und man somit dem Fenster nicht den Rücken zukehrt. Zu der verbesserten inneren Lage gesellten sich bald auch bessere Dinge in der äußeren Umgebung. Tunnels bringen Überraschungen. Ein friedlich lächelnder Wasserspiegel mit allerliebsten Inselchen von üppiger Vegetation umrahmt: der Ōnumasee. Er könnte wohl noch viel freundlicher lächeln, allein das trübe Wetter hat's ihm heute morgen angetan oder vielleicht der gewaltige Vulkan dahinter, der sich in seinem Wasser spiegelt. Ein so prachtvolles Berggebilde wie den Koma-ga-take sieht man nicht alle Tage. Er läßt uns ganz nahe kommen, nahe genug, um uns die volle Flucht der Linien von seinem grauen Scheitel bis weit in die Ebene hinein zu enthüllen, weit genug, um uns den Genuß durch rauhe Einzelheiten nicht zu stören. Seine Höhe beträgt 1200 m. Von Gestalt mehr breit als hoch, von Aussehen kahl, dunkel, schmucklos, weiß der Gewaltige doch zu gefallen, zu bezaubern. Eine Stunde lang fährt man an dem Einsiedlerberg vorbei, und die ganze Zeit ist das Auge auf ihn gerichtet, gleitet an den schwungvollen Umrissen, befriedigt und neuen Genuß suchend, auf und ab. Nicht mit Unrecht nennt ihn der Japaner Koma-ga-take, d. i. Fohlenberg, denn etwas von dem edlen Nacken eines jugendlichen Pferdes hat die aufstrebende, stolze Flanke. Nur über eines wundert man sich, daß hinter dem Bilde der Ruhe die Gewalten der Zerstörung brüten sollen. Doch so ist's. Der Fohlenberg gilt als tätiger Vulkan. Sein letzter Ausbruch fand im Jahre 1856 statt; allerdings schon etwas lange her. Aber wer weiß, wie lange der Waffenstillstand dauert?

Noch sind wir dem Banne des schönen Berges nicht entronnen, da fesselt uns auch schon eine neue, großartige Szenerie: Wasser, Wellen, Fischerboote, die weite, blaue Meeresfläche der Vulkanbucht, gegen die wir geradeswegs anlaufen. Die Bahn dreht etwas nach Westen und folgt nun für zwei Stunden dem westlichen Strande der 60 km breiten, hufeisenförmigen Bucht. Wäre jetzt die Luft nicht so trübe, so könnten wir gegenüber die Berge sehen, vielleicht auch den schrecklichen Usu, der erst vor zwei Jahren einen Ausbruch hatte. Hier in unmittelbarer Umgebung gibt's außer dem Strandbilde und den armen Fischerdörfchen nicht viel zu bewundern. Nach dem Lande hin ist die Aussicht meist durch die hohen Uferwände, an deren Fuß wir hinfahren, gesperrt. Manchmal rücken sie so nahe gegen das Wasser vor, daß sie Eisenbahn und Landstraße in die Bai hineinzuschieben drohen. Die Leutchen, welche in dieser Einsamkeit zwischen Felsen und Meereswogen ihr anspruchsloses Dasein fristen, scheinen sich immer wieder zu interessieren für die neuen Gesichter aus dem Süden, die ihnen der Morgenzug bringt. Bei einer Haltestelle saß die ganze Dorfjugend dichtgedrängt auf dem Bahngeländer; sie reckten die Köpfchen und tuschelten einander zu wie die Schwalben, wenn sie im Herbst ihre Pläne für die Südreise besprechen.

Bei Oshamambe biegen wir endlich vom Strande ab und folgen einem Flußtälchen in die Berge hinein. Das ist eine prächtige Fahrt. Den dichtbewaldeten Kuppen und Anhöhen und Hügeln entlang, über anmutige Schluchten, schäumende Wildbäche, hier durch ein Stück urbar gemachtes Land, dort durch struppiges Gebüsch, dann wieder an einer sonnigen Halde vorbei und hundertjährigen Baumstämmen, durch Waldesdunkel, durch blumige Lichtungen. Und wie ein treues Hündlein, das mit seinem Herrn spazieren geht, so ist das muntere Flüßchen bald an unserer Seite, bald wieder drüben hinter undurchdringlichem Buschwerk. Dann läuft es uns gerade über den Weg, um auf der andern Seite in der Schlucht herumzulungern. Es sind verschiedene Wasserläufe, die uns hier Gesellschaft leisten, aber bald kommen wir in das Tal des Hauptflusses dieser Gegend, und folgen ihm landeinwärts, -aufwärts für längere Zeit über Stock und Stein, schwenken rechts, schwenken links, gerade wie er es uns vormacht. Und er meint es gut mit uns, der Shiribeshi, wie ihn die Japaner, oder Shipet, wie ihn die Ainu nennen. Er hat sich eines der reizendsten Täler gegraben, die es in Hokkaido gibt, und führt uns nun Stück für Stück die wunderbaren Schätze vor, welche Berg und Wald, Licht und Dunkel, Laubwerk, Wasser und Felsgestein an seinem engen Bette angehäuft: alles noch anziehender, romantischer, großartiger, reicher, als was wir bisher geschaut. Aber die größte Überraschung, der schönste Anblick ist uns noch vorenthalten. Da drüben zwischen den grünbelaubten Pyramiden hindurch leuchtet im Fernblau ein hochragender Kegel. Es scheint, als gehöre er nicht in diese Welt des Lebens und Rauschens. Ewige Ruhe verklärt seinen kahlen, symmetrischen Gipfel. Das ist der „Fuji von Yezo", der schönste vulkanische Kegel Hokkaidos. Ich muß gestehen, der Kontrast machte einen großen Eindruck auf mich. Nicht als ob ich den Widerspruch unangenehm empfunden. Im Gegenteil. Die beiden so grundverschiedenen Motive hoben sich gegenseitig und schufen ein Bild von fremdartiger Schönheit, aber auch von idealer Einheit. Es kam mir lebhaft vor, als sei an den Toren des fieberhaften Schaffens und steten Wechsels, hinter meiner grünenden, rauschenden, flimmernden Welt ein Stück Ewigkeit gelandet. Die Wolken, die es gebracht, haben sich noch nicht ganz von ihm losgerissen. In lichter Höhe schwebt sein Wimpel silberweiß: „Komm", ruft's mir zu, „fahre mit mir zurück an das Gestade des Friedens!"

Wiederholt ist uns der Ausblick auf den wunderbaren Berg gewährt; bald von rechts, bald von links wird er sichtbar, immer mehr werden wir mit seinem Ebenmaß vertraut. Noch eleganter als beim Fohlenberge fließen die Umrisse talwärts, symmetrischer streben sie, sich aufwärts biegend, einander zu. Er ist doch nicht so überirdisch starr und unentwegt, wie uns der ferne Gipfel zu künden schien. Jetzt, da der Yezo Fuji in seiner ganzen Höhe von 2400 m, aber auch in seiner Vollgestalt vor uns aufgepflanzt ist, offenbart er sich als rechtes Gebilde aus Gottes schöner Erdenwelt. Was seinem inneren Wesen an Leben abgeht, das ersetzt die geschmeidige, schwungvolle Form, die weit und breit ihresgleichen sucht.

Wir sind jetzt wieder mitten im Bereich des vulkanischen Gebirges. Höher als bisher recken sich die kahlen Zinken im Norden, die sich als Fortsetzung der

Vulkankette von Honshū befunden. Doch der herrliche Laubwald bleibt uns treu, und die Lokomotive geht hübsch langsam, daß ich all die an die Heimat erinnernden Szenerien auskosten möge. Es ist mir, als lustwandle ich im deutschen Wald, in einem der anmutigen Seitentäler des Rheins. Unter diesen Baumkronen bin ich schon vor mehr denn dreißig Jahren spazieren gegangen, aus dem klaren Bergbach habe ich meinen Durst gelöscht, dort an der knorrigen, hundertjährigen Eiche habe ich schon einmal gesessen. Auch die Vogelarten, die Insekten, die Form der Blätter, die Farben der Waldblumen, alles gemahnt an den Wald der deutschen Heimat. Nur hier und da neckt mich der ostasiatische Wald, wenn er den stahlgrauen, prallen Buchenstamm mit ganz fremdartigem Laubwerk überspannt, oder wenn er aus dem bekannten Holundergebüsch statt der schwarzglänzenden Doldenfrucht, Träubchen von blutroten Korallen mir entgegenreicht. So nah und doch so fern!

Ein langer Tunnel läßt ahnen, daß es bald talwärts, seewärts gehe. Shikaribetsu — ein Markstein, ein historischer Moment in meinem Leben. Des ersten Ainu ansichtig geworden! Der Zug setzte sich gerade in Bewegung. Ich werfe noch einen gleichgültigen Blick auf die paar Leute, die vom Bahnhofe heimtrollen. „Das ist ein Ainu", sagte mein Nachbar, dem mein plötzliches Interesse an der hagern Gestalt mit dem ungewöhnlich schwarzen Kopf nicht entging. Nur einige Sekunden, und die Erscheinung war vorüber. Ich aber suchte das Bild in meinem Gedächtnisse festzuhalten: etwas von einem polnischen Juden, einem abgetönten Indianer, einem „hauptumhaarten" Achäer. Bezeichnend ist, daß es so lange braucht, bis man im Lande der Ainu des ersten Vertreters dieser Rasse ansichtig wird, dazu noch in diesem schäbigen Aufzug. Armes Volk! Zu Anfang des 16. Jahrhunderts warst du noch im Vollbesitz der Insel, und heute: ein Fremdling im Hause der Väter!

Die Berge treten zurück. Das Land ist weithin angebaut. In der Ferne leuchtet die blaue See. Bald sind wir in Yoichi, am heringreichen Strande des Japanischen Meeres. Im rechten Winkel von der nördlichen Richtung abbiegend folgen wir der Küste nach Osten, bohren uns durch verschiedene vorspringende Hügel und gelangen nach der Stadt Otaru. Da wollen wir etwas verweilen. Nach einigem Suchen gelang es, die katholische Kirche ausfindig zu machen: ein schmuckes, weißes Holzkapellchen, auf einer Anhöhe recht einladend gelegen. Leider traf ich den hier stationierten Missionär nicht zu Hause; er war auf einem Krankenbesuche außerhalb der Stadt. So mußte ich mich auf meinen eigenen guten Stern verlassen. Otaru hat keine Reize mit Ausnahme des belebten, weiten Hafens. Wie in andern japanischen Städten sind auch hier die Häuser meist einstöckig und unansehnlich. Nur die Häufung zu einer langgestreckten, der Strandlinie folgenden Stadt macht von den nahen, landeinwärts gelegenen Hügeln gesehen einen befriedigenden Eindruck, besonders wenn man noch die vielen leicht bewegten Fischerbote im Hintergrunde und das schöne, offene Meer ins Bild hineinbezieht. Die innere Hafenpartie dagegen ist entschieden unfreundlich, einesteils wegen der düstern Lagerschuppen, des Staubes und der brütenden Hitze, dann aber hauptsächlich wegen der Aufdringlichkeit, mit der Millionen hier aufgestapelter

Fische und Fischlein den Geruchsnerven ihre Gegenwart andeuten. Auch sonst machte ich heute noch einige Bekanntschaft mit den Bewohnern der Tiefe. Da ich wohl hoffen konnte, in der Metropole des Fischhandels diesen Artikel in seiner besten Qualität, frisch von der Quelle her, zu beziehen, so bestellte ich mir in einem Restaurant Reis und frischen Fisch, mit Akzent auf dem zweiten Teil. Und frisch war das Gericht, nicht einmal gebraten oder gesotten. Vielleicht hat das Tier vor fünf Minuten noch gezappelt. Und hier lag es schon vor mir in zart-roten Schnittchen, so appetitlich! Mit Zuhilfenahme einiger kräftiger Syllogismen, und um die Leute, die es so gut meinten, nicht zu verletzen, wurde ein kühner Anlauf genommen. Doch, was Hänschen nicht lernt, lernt Hans nimmermehr.

Otaru ist jetzt mit 92 000 Einwohnern die größte Stadt Hokkaidos und nach dem in gleicher Breite gelegenen Wladiwostok der bedeutendste Ausfuhrhafen des nördlichen Japanischen Meeres. Hering, Lachs, Steinkohlen und Bauholz bilden seine wichtigsten Ausfuhrartikel. Ein idealer Hafen ist Otaru nicht. Zwar schiebt sich im Westen ein schützendes Vorgebirge weit in die See, aber nach Norden liegt der leicht gebogene Küstenstreifen, auf dem die Stadt gegen die nahen Hügel landwärts ansteigt, offen da. Immerhin ist es der bequemste Hafenplatz an der Westküste Hokkaidos, wie schon das rasche Aufblühen der Stadt beweist. Und so muß es schon vor Tausenden von Jahren dem wilden Fischervolke erschienen sein, das vom Norden oder Nordwesten kommend sich hier eine Heimstätte schuf. Otaru ist nicht von heute und gestern. Schon sein Name deutet auf vorjapanischen Ursprung. Mehr noch die zahlreichen Zeichen aus vorgeschichtlicher Zeit, denen wir in der nächsten Umgebung der Stadt begegnen: Ruinen ihrer Art, wie sie ein Volk der fernen Steinzeit nicht reichhaltiger der Nachwelt hinterlassen konnte.

An erster Stelle wären da zu nennen die „Wohngruben", d. h. etwas über 2 m breite und 1 m tiefe Löcher im Boden, wie sie beim Ausheben großer Bäume entstehen. Ähnliche Gruben findet man vielerorts auf Hokkaido. Daß wir es hier mit einstmaligen Wohnstätten zu tun haben, lehrt schon ein Blick auf die noch heute bei den Kurilen-Ainu gebräuchliche Form der Winterhütte. Dieselbe besteht aus einer kuppelartig überdachten Vertiefung im Boden. Auch die Hokkaido-Ainu, die selbst keine Erdhütten bauen, halten die Löcher für menschliche Wohnungen aus uralter Zeit; nur läuft in ihrer Überlieferung der Irrtum unter, daß es sich um ein ganz verschiedenes Volk gehandelt habe. Wie wenig der Tradition in ihren Einzelheiten zu trauen ist, mag folgende amüsante Schilderung dartun. „Die Bewohner dieser Erdlöcher", berichten uns die Ainu, „waren die Koropok-guru, Kellermenschen (Koropok = unterhalb, guru = Leute), welche von alters her Hokkaido bewohnten und von den Ainu vollständig ausgerottet wurden. Es war ein Zwergvolk, so klein von Gestalt, daß ein paar zusammengenähte Halme des Bambusgrases (arundinaria) ihnen als Nachen dienten. Auf diesen Booten, fünf bis zehn an der Zahl, fuhren sie aus, um einen Hering zu fangen. Und wenn sie dann mit Mühe und Not das Untier an den Strand gezerrt, so eilte das übrige Volk mit Keulen und Speeren bewaffnet herbei, um dem Fisch den Garaus zu machen. Doch das Wunderbarste an der Sache ist, daß dieselben Däumlinge auch auf Walfische Jagd zu machen pflegten. Wahrlich, die Koropok-

guru müssen Götter gewesen sein.“ So die Legende, deren wahrer Kern wohl dahin sich zusammenfassen läßt, daß vor der Ankunft der jetzigen Ainu schon ein anderer dem Fischfang obliegender und in Erdhütten wohnender Ainustamm auf Hokkaido ansässig war, in welchem die neuen Ankömmlinge, ganz nach Ainuart, nur den Feind, nicht den Blutsverwandten erblickten.

Reiche Ausbeute für den Ethnologen und wichtige Andeutungen über Verbreitung und Kulturgrad des an der Otarubai einst seßhaften Steinzeitmenschen haben die Erdhügel und Kjökkenmöddinger (Muschelhaufen) ergeben, deren Einschlüsse an Pfeilspitzen, Feuersteinabfällen, Schabern, Kelten und Topfscherben bei Garten- und Straßenanlagen, sowie bei eigens zu diesem Zwecke veranstalteten Ausgrabungen zu Tage gefördert wurden. Ähnliche Muschelhaufen finden sich nicht nur in Hokkaido, sondern auch auf der großen Hauptinsel Honshū. J. Milne, welcher die Funde von Otaru eingehend untersucht und mit dem aus den andern Muschelhaufen stammenden Material verglichen hat, ist der Ansicht, daß diese Überreste der japanischen Steinzeit von ein und demselben Volke herrühren [1], den Vorfahren der heutigen Ainu oder doch nahen Stammesverwandten. Man findet nämlich in dem Schutt auch Teile vom menschlichen Skelett, die sich, soweit sie näher bestimmbar sind, als echte Ainuknochen ausweisen. Die Ainu unterscheiden sich in ihrem anatomischen Bau von andern Völkern dadurch, daß bei ihnen der sonst zylindrische Oberarmknochen (humerus) und das Schienbein (tibia) merklich abgeflacht sind.

Eine anscheinende Schwierigkeit bereiten uns die in den Muschelhaufen enthaltenen Topfscherben, welche auf die weite Verbreitung der Töpferkunst unter den japanischen Neolithikern schließen läßt, während den Ainu von Hokkaido diese Kunst völlig unbekannt ist. Sie muß ihnen im Laufe der Zeit abhanden gekommen sein, denn es besteht noch die Tradition, daß ihre Vorfahren einst Gefäße aus Ton gemacht hätten, wie es die auf der Insel Shokotan ansässigen Ainu noch heute tun.

Das interessanteste „Denkmal“ aus der ersten Ainuzeit wäre unstreitig die rätselhafte Inschrift auf einer Felswand bei Otaru, wenn sich nur mit etwas Wahrscheinlichkeit mutmaßen ließe, daß sie wirklich von den alten Ainu herrühre. J. Bachelor, mein Gewährsmann, ist geneigt, sie als grobe Fälschung zu betrachten [2]. Und da derselbe Ainukenner versichert, die Inschrift sei heute zur Unkenntlichkeit verwittert, hielt ich es nicht der Mühe wert, ihr einen Besuch abzustatten. Überdies verdroß mich eine Ansichtskarte, auf der ich sah, wie man mit schwarzer Farbe die unleserlichen Hieroglyphen nach einem Phantasiegebilde „rekonstruiert“ hatte. Falls eine Täuschung ausgeschlossen ist, können höchstens die älteren Skizzen, welche frühere Reisende von der Inschrift gemacht, für die Forschung in Frage kommen. Die drei verläßlichsten seien dem Leser S. 197 unterbreitet mit der Versicherung, daß es sich um denselben Gegenstand handelt, und

---

[1] Notes on Stone Implements from Otaru, in Transactions of the Asiatic Society of Japan VIII 102.

[2] „It is very doubtful after all whether it was not the work of some one wishing to play a practical joke“ (The Ainu and their Folk-Lore 268).

daß alle drei Zeichnungen aus derselben Zeit (vor etwa 30 Jahren) stammen. Für den Psychologen dürfte die Zusammenstellung nicht ohne Interesse sein.

Die ältesten Leute in dieser Gegend wissen nichts über den Ursprung der Inschrift, als daß sie sehr alt sei und von den Göttern herrühre. Die heutigen Ainu haben keine Schrift, ja sogar die Ausdrücke, die sich auf diese Kunst beziehen, fehlen ihrer Sprache. Ob sie je eine Schrift besessen? Der einzige Zeuge aus alter Zeit wäre die stark anfechtbare Inschrift von Otaru. Oder hat vielleicht ein anderes seefahrendes Volk, dessen Schiffe hier vorübergehend landeten, den Nachfolgern die Besitzergreifung des Küstensaumes andeuten wollen? Manche Konjekturen hat sich die jetzt verblichene Inschrift schon gefallen lassen; man hat die Schriftzeichen mit denen anderer Völker in Verbindung zu bringen versucht. Erst neuerdings glaubte Prof. Torii einige Ähnlichkeit zwischen den uigurischen Inschriften Zentralasiens und der Otaru-Inschrift entdeckt zu haben. Schön wäre es ja, wenn wir an der Hand des verwitterten Dokumentes unsere lieben Ainu in ihre zentralasiatische Urheimat zurückverfolgen könnten!

Wie anders ist's doch heute geworden über dem alten Fischerdorfe an der Otarubucht! Eine mächtig aufstrebende Hafenstadt hat die Spuren der steinzeitlichen Niederlassung gänzlich überwuchert. Meine Gedanken gehen zurück; die Stadt wird kleiner und kleiner, das Geräusch verstummt, am Hafen versinken die letzten Häuser, die Hügel bedecken sich wieder mit Urwald. Hier in meiner Nähe, etwas vom Strande weg, wachsen kuppelartige Reisigdächer aus dem Boden — großen Biberwohnungen vergleichbar. Menschen, mit Fellen bekleidet, einen Wust schwarzen Haares um den Kopf, stehen oder hocken umher. Neben mir auf einem Haufen aufgebrochener Muschelschalen sitzt ein Alter mit schneeweißem Barte. Hell klirrend springen die Feuersteinsplitter in die Muscheln hinein. Eine kleine Gruppe sonngebräunter Knaben schaut ihm emsig zu. Könnten wir doch auch einmal so schöne Pfeile machen! Welcher Abstand zwischen damals und jetzt! Es wird uns Leuten des 20. Jahrhunderts fast schwindlig, wenn wir von der Höhe unserer Errungenschaften auf den armen Steinzeitmenschen herabschauen. Und doch, ob Feuersteinwaffen, ob Dampfmaschine, alles nur Mittel zum Zweck: ein bißchen Erdenglück zu erkaufen. Nur war die Sache damals noch nicht so umständlich und teuer. Und der Sonnenschein, der mich jetzt nach Sapporo zu begleiten verspricht, war auch damals nicht minder glänzend.

Wenn aber alle Einwohner vom heutigen Otaru nur entfernt die guten Eigenschaften der beiden Jungens besitzen, die gerade vor Abfahrt des Zuges noch hereingestürmt kommen, um mich zu begrüßen, so will ich den Wechsel der Dinge gern verschmerzen. Die beiden Brüder hatten von meiner Ankunft in Otaru gehört und waren so glücklich, mich noch erhascht zu haben. Ich kenne sie von Tokio her, wo sie meine Schüler sind. So wohlerzogene, kreuzbrave Burschen findet man nicht allzu oft. Es sind keine Überflieger, und das ist nicht ihre Schuld; aber was sonst auch der peinlichste Pädagog sich nur wünschen mag, bei den beiden findet er das alles, und vielleicht noch mehr. Lebt wohl, bis die Schule wieder anfängt; erholt euch gut! Was für ausgezeichnete Christen würde das geben!

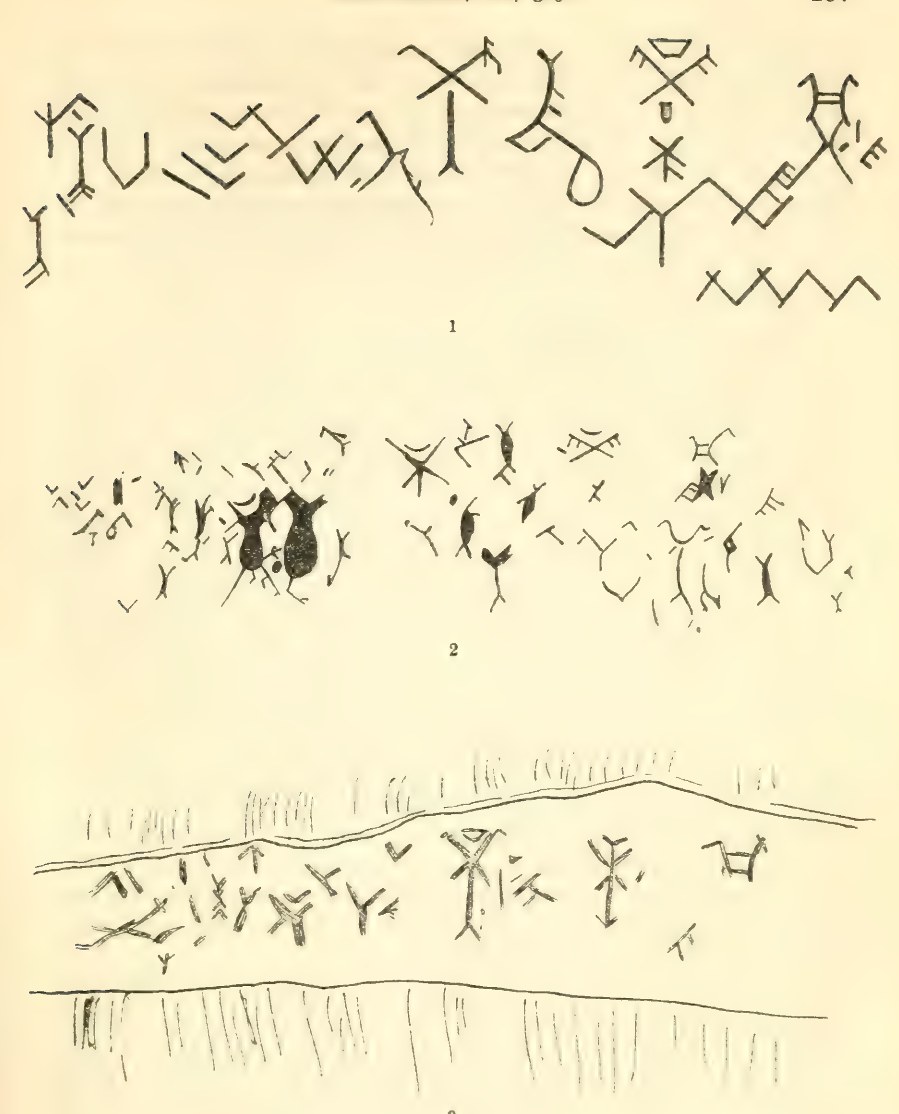


Abb. 1. Die Otaru-Inschrift nach Dr R. Collignon, in Revue d'éthnographie VII, No 5: „L'inscription de Temiya (Otaru) etc.“

Abb. 2. Die Otaru-Inschrift nach Dr B. Scheube, in den „Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens“, Band III, Heft 26: „Die Ainos“.

Abb. 3. Die Otaru-Inschrift nach John Milne, in Transactions of the Asiatic Society of Japan VIII 1: „Prehistoric Remains from Otaru etc.“

Jetzt nach Sapporo, der Hauptstadt von Hokkaido! Reizende Fahrt am Meeresufer entlang. Am Nachmittag ist die See so abgeklärt, so eingezogen, als ob's einem Festtage entgegenginge. Dort steht auf einem glattgewaschenen Felsriff eine einsame Föhre und träumt vom Vaterhause und ihren Geschwistern am schroffen Uferabhang. Die Küste biegt nach Norden. Zur Linken, d. i. nordwärts, tritt jetzt an Stelle des Meeres eintöniges Flachland; rechts gibt der zurückweichende Küstenwall die Aussicht auf das Hauptgebirge frei. Wir befinden uns in der unteren Ebene des Ishikariflusses, noch etwa 15 km von der Hauptstadt Sapporo.

Sapporo, in der Ainusprache: Sat-poro-pet, d. h. der Fluß, welcher sehr trocken wird — kommt mir zu geräumig vor. Die Breite der Straßen ist übertrieben im Verhältnis zur Höhe der Häuser. Die niedrigen Dinger machen sich unten im Süden ganz leidlich, wo sie zu beiden Seiten der buntbelebten, krummen Gassen dicht aneinander hockend mit ihren phantastischen Schildern, Fähnlein, Lampions und den fremdartigen auf den Weg überfließenden Auslagen uns das Bild einer großen orientalischen Kirmes vorzaubern. Aber an diesen breiten mit mathematischer Präzision rechtwinklig sich kreuzenden Straßen sind sie nicht in ihrem Element. Man möchte, daß sie etwas mehr aus dem Boden kämen, oder sich auf Sprechweite näherten. Sapporo ist im Jahre 1870 auf Kommando erstanden, und das erklärt die breitspurige Anlage. Heute zählt die Stadt 70 000 Einwohner. Ihre Bedeutung verdankt sie den verschiedenen Regierungsanstalten und den von der Regierung hier ins Leben gerufenen Industriezweigen.

In Sapporo fand ich ein gastliches — ein deutsches Heim. Draußen, am Ende der Stadt, dort, wo auf den Nebenstraßen schon Gottes grüner Rasenteppich zwischen die Häuser hereinflutet, grüßt uns vom Dach eines weißgetünchten europäischen Hauses das Kreuz des Franziskanerklösterchens. Warm und herzlich, wie eben bei deutschen Franziskanern, war der Empfang, und unvergeßlich bleiben mir die Tage, die ich in dem gastlichen Kloster unter der sorglichen Pflege des lieben Superiors, P. Wenzeslaus Kinold O. F. M., verlebte. Da sprach wieder alles deutsch, so, wie man es zu Hause hört.

Es dürfte wohl in Deutschland noch wenig bekannt sein, daß die deutsche Franziskanerprovinz St Elisabeth, Sitz Fulda, das ferne Yezo als Arbeitsfeld übernommen hat. Unter der erfahrenen Leitung von P. Kinold widmen sich hier 11 Patres und 6 Laienbrüder dem großen Werk der Heidenbekehrung. Es tut auch bitter not. Unter der Million Einwohner gibt es gegenwärtig nur etwa 1000 Katholiken. Auch auf Sachalin haben zwei Franziskanerpatres jetzt eine Niederlassung gegründet. Mit den Söhnen des hl. Franziskus zusammen arbeitet noch eine Anzahl französischer Missionäre an der Christianisierung Hokkaidos.

P. Kinold ist ein unternehmender Mann von weitem Blick. Nicht nur das unmittelbare Missionswerk liegt ihm am Herzen; er ist auch bemüht, wo immer sich eine Gelegenheit bietet, das Ansehen der katholischen Kirche zu heben und ihren segensreichen Einfluß zur Geltung zu bringen. Gleich hier neben dem Klösterchen steht ein Studentenheim für Schüler der Ackerbauschule von Sapporo.

Die jungen Leute fühlen sich ganz zu Hause bei den „Mönchen in der braunen Kutte" und nehmen reges Interesse an den Vorträgen, welche ihnen von Zeit zu Zeit Pater Superior über die katholische Religion hält.

Da drüben, schon etwas in den Feldern drin, zeigt mir Pater Superior eine Gruppe von drei, vier reinlichen Häuschen. „Wollen Sie einmal unser Hospital sehen?" Noch ist kaum ein Jahr seit der Eröffnung verflossen, und schon erfreut sich die Anstalt in dem Maße der Gunst des Publikums, daß die Räumlichkeiten kaum ausreichen. Es gibt zwar in Sapporo ein größeres, öffentliches Krankenhaus. Doch die Leute haben herausgefunden, daß man sich bei den guten Franziskanerinnen heimischer fühlt. Auch die Eisenbahnverwaltung läßt ihre Kranken hier verpflegen. Bald wird wieder angebaut. Die Mutter Oberin sagte eben, es seien nicht Betten genug vorhanden. Kurz, es geht voran.

Langsam, bescheiden, in großem Gottvertrauen sucht P. Kinold seine Pläne zu verwirklichen mit den spärlichen Mitteln, die ihm von Zeit zu Zeit seeleneifrige Wohltäter zur Verfügung stellen oder die sich die guten Patres vom Munde absparen.

Heute trägt sich der unermüdliche Superior schon mit dem Gedanken, einmal eine deutsche Mittelschule in Sapporo zu gründen, d. h. eine Schule, in der besonderes Gewicht auf die deutsche Sprache gelegt wird. Bis jetzt besteht meines Wissens nur eine Schule derart in Japan, und zwar in Tokio. Diese wird besonders von solchen jungen Leuten besucht, welche sich später dem Studium der Medizin und Rechtswissenschaft zu widmen gedenken. Auch den Ackerbauschülern von Sapporo wäre die Kenntnis der deutschen Sprache von großem Nutzen, und Pater Superior ist nicht im Unrecht, wenn er sich für sein neuestes Projekt guten Erfolg verspricht. Leider fehlt zur Ausführung so ziemlich alles, außer dem guten Willen. Hoffen wir, daß sich bald die notwendige Unterstützung finde. Jedenfalls sei hier das Werk der selbstlosen und arbeitsfreudigen Franziskanerkommunität auf Hokkaido dem Wohlwollen der deutschen Katholiken aufs wärmste empfohlen.

In Begleitung von Pater Superior wurden an den nächsten Tagen Rund- und Querfahrten durch die Stadt gemacht. Die Hauptsehenswürdigkeit habe ich bereits erwähnt: die alles überwuchernden Straßen. Heute bemerkte ich auch noch den verlorenen engen Schienenstrang in der Mitte, der mir gestern entgangen war. Und darauf kam lustig angerollt ein ganz neugestrichenes, fettglänzendes Wägelchen. Sollen wir mitfahren? Ja, wenn wir Puppen wären! Aber wie meine ansehnlichen Ausmaße darin unterbringen? Nein, lieber zu Fuß. So ein Straßenbahnspielzeug ist mir noch nie unter die Augen gekommen. Jetzt begegnen sich zwei auf demselben Gleis. Was geschieht? Der eine Wagen läuft vorübergehend aufs „Trockene" und überläßt dem andern die freie Bahn.

Die Ackerbauschule — alles ist jetzt der Ferien wegen ausgeflogen — liegt hinter schattigen Urwaldbäumen verborgen, inmitten eines prächtigen Wiesengrundes, eines englischen Parkes. Ohne diesen wären die schmucklosen zweistöckigen Bretterbauten kaum eines Blickes wert. In einer noch sorgfältiger gepflegten Parkwiese liegt das Museum, dessen Sammlung von Ainugerätschaften

wohl die vollständigste in ihrer Art sein dürfte. Da lernt man das Völkchen kennen in seiner Häuslichkeit, seiner Jagdliebe, seiner primitiven Kunst und seinem Aberglauben. Jahrtausende ziehen an unserem Auge vorbei, aber auch ein ebenso großer Zeitraum ohne Fortschritt. Die Ainu sind ein Steinzeitvolk geblieben und werden als solches verschwinden. Wie sie die einzelnen Künste und Fertigkeiten erlernt, davon weiß die Geschichte nichts, aber daß sie manches verlernt haben, davon legt die historische Ordnung der Sammlung nur allzu beredtes Zeugnis ab.

Von der reichen Waldfauna Hokkaidos sind hier die schönsten Exemplare zusammengetragen. Nur ein Untier will ich erwähnen, den Riesenbär, der am Eingang aufrecht stehend, jeden Besucher anzufallen droht, wie er es vor einigen Jahren getan, als er der Stadt einen unerwarteten Besuch abstattete, in eine Hütte einbrach und die Insassen mit diesen grausen Krallen zerfetzte, der letzte seines Geschlechtes, der im Weichbild der Stadt erlegt und nun zum warnenden Exempel hier in seiner ganzen, fürchterlichen Länge aufgestellt wurde.

Über dem Schrecken vor einer Wiederholung solcher Katastrophen dürfen wir doch die anmutigen Seiten des Hauptstadtlebens nicht mit Stillschweigen übergehen: die Winterfreuden, wenn der Schnee zwei Meter hoch liegt, und wie mir Pater Superior mitteilte, die Stadtjugend ihm über den Gartenzaun hereinspaziert kommt, die Nachbarn sich durch künstliche Schluchten und Tunnels miteinander in Verbindung setzen und die Hunde auf den Dächern spielen, oder die Sommerabende, wie wir heute einen hatten, deren erquickende Kühle nur im Überrock sich entsprechend genießen läßt. Ein lieblicher Abend war's, als wir da zum Abschied vereint zwischen den deutschen Kohlköpfen des Klostergartens saßen und uns über die ferne Heimat unterhielten. Der nordwestliche Himmel hatte sich in sein unvergleichliches Purpurkleid geworfen; gerade in der Richtung hatte er geschmückt, in der die liebe Sonne auf ihrer Suche nach unserem Geburtslande soeben verschwunden war. Aus dem Hause, der Zelle des Bruder Gärtners, aber drangen ganz sachte die Töne einer Ziehharmonika: „Still ruht der See . . .“

Und da dürfen wir auch des vorzüglichen Gerstensaftes nicht vergessen, der, in Sapporo nach deutschen Rezepten hergestellt, sich im ganzen Lande großer Beliebtheit erfreut und den Namen seiner Bezugsquelle weit über Japans Grenzen hinaus zu Ehren bringt. „Sapporo Biru“ so gellt es von hundert Schildern in den Straßen, an Bahnhöfen, auf der Elektrischen dem Ankömmling an Japans Gestaden entgegen: Sapporo hell und Sapporo dunkel! Das letztere ist dem Münchener gar nicht so unähnlich. Nur das eine Mißliche haben alle japanischen Biere: für den gewöhnlichen Werktagsdurst kommen sie kaum in Frage, denn 50 Pfennig für die Halbliterflasche ist doch etwas zu hoch bei der gedrückten Finanzlage.

Sapporo hat manches, was uns an den fernen Westen erinnert, allein das, was wir in der Hauptstadt des Ainulandes vor allem zu finden hofften, einen leibhaftigen Ainu, haben wir hier noch nicht entdeckt. So wollen wir denn unsere Wanderung fortsetzen.

In großem Bogen fährt man von Sapporo nordwärts durch die weite Ishikari-Ebene, die Kornkammer Hokkaidos. Früher stand hier dichter Urwald. Jetzt ist er gelichtet und auf der jugendfrischen Scholle reifen Hafer, Gerste, Buchweizen, Kartoffeln und andere westliche Bekannte. Bis an den Horizont flieht das fruchtbare, wohlbestellte Ackerland. Allerdings, etwas von der Eintönigkeit, die uns auf einer Fahrt durch die Weststaaten Nordamerikas tagelang begleitet, müssen wir mit in den Kauf nehmen, auch die aus den Feldern unordentlich hervorstarrenden halbverkohlten Baumstrünke fehlen nicht. Aber es fehlt das amerikanische Farmhaus mit seinen protzigen Ökonomiegebäuden, der lustig schwirrenden Windturbine. Ich sehe auch keine Dampfdreschmaschine an der Arbeit. Doch dafür entschädigt mich die anheimelnde Gruppe mitten im Felde: sechs Mann, je drei einander gegenüber. Abwechselnd bald hier, bald da flackern die Flegel kerzengerade auf und sausen herab auf das goldene Stroh in tödlich sicherem Rhythmus. So lange nicht mehr gesehen!

Der japanischen Regierung ist an der Kolonisation Hokkaidos viel gelegen. Sie ermutigt die Einwanderung, unterstützt den Kolonisten mit Rat und Tat, hat ein kostspieliges Eisenbahnsystem angelegt, unterhält eine Ackerbauschule. Drunten im Süden ist das Land übervölkert, und hier harrt noch der weitaus größte Teil der Insel auf die, welche den Wald roden sollen, bereit neben der einen Million der jetzigen Bewohner noch acht weitere Millionen zu ernähren, und trotz allem will die Sache nicht recht ziehen. Warum wohl nicht? Der japanische Bauer ist doch nicht weniger arbeitsam als sein deutscher Kollege in Nordamerika und jedenfalls viel genügsamer. Der Mangel an Kapital kann nicht der Grund sein. Der deutsche Auswanderer kam auch nicht mit gefüllten Taschen nach Amerika, aber er kam mit Lebensbedürfnissen, die er in seinem neugegründeten Heim gleich befriedigen konnte, brachte Methoden mit, die unmittelbare Anwendung fanden. Nicht so der japanische Kolonist in Hokkaido. Der Arme muß alles umlernen, muß seine lieben Lebensgewohnheiten darangeben, wenn er Ackerbau und Viehzucht in diesem nördlichen Klima rationell und erfolgreich betreiben will. Man versetze sich in die Lage des Kleinbauers, der das südliche Reisland mit dem sibirischen Yezo vertauscht hat. Die Arbeit, die er hier verrichtet, frommt ihm selbst nicht. Er pflanzt Hafer, Weizen, Gerste, ernährt aber sich und seine Familie mit dem teuern Reis, der aus dem Süden kommt; zieht Kälber und Kühe groß, selbst aber genießt er weder Rindfleisch noch Butter. Milch ist nicht nach seinem Geschmack, und der „duftende“ Käse ist ihm erst recht ein Greuel. Dazu kommt seine Anhänglichkeit an das Kohlenbecken im Winter. Während des ganzen langen Winters friert er hinter der dünnen Bretterwand, durch die der eisige Nordwind pfeift — ohne Ofen. Man muß sich wundern, daß noch so viele es in Hokkaido aushalten und das Kolonisationswerk diesen Schwierigkeiten zum Trotz so schöne Fortschritte gemacht, wie wir sie vor allem hier in der Ebene des Ishikari beobachten.

Der Fluß, der unserer Ebene ihren Namen gegeben, ist der längste in ganz Japan. 432 km mißt sein Lauf, während in der Luftlinie der Abstand von der Quelle bis zur Mündung nur den dritten Teil ausmacht. Langsam schleicht der

Ishikari jetzt im Hochsommer durch die Niederungen. Struppiges Weidengebüsch kündet uns seine Nähe an, und wenn er dann auf einer der vielen Krümmungen wieder die Bahnlinie streift, so hat er nichts zu bieten als ein flaches, wasserarmes Bett und lehmüberkrustetes Geröll. Doch nach Norden zu wird es besser. Einige Stunden muß man eintönige Ebene ertragen, aber die aus der Ferne anrückenden Berge machen uns schon Hoffnung. Da, ehe man sich's versieht, ist das Flachland entwischt, und ein wildromantisches Gebirgstal nimmt uns auf. Nur für sich hat der stürmende Ishikari die Schlucht gegraben, aber der Mensch wollte auch hindurch und hat mit Dynamit, Dampf und Eisen dem schroffen Abhang das Nötige abgetrotzt. Es war der Mühe wert. Welch ein Wechsel! Eben noch ein bedächtiger, in der Ebene umhertastender Greis, jetzt ein unbändiger Jüngling, der Felsblöcke zertrümmern und Bäume entwurzeln möchte. Hier hat er gerade sein Spielzeug, ein paar Eichenstämme, auf die Klippe geworfen und will sie wieder herunter haben. Hin und her winden sich die tobenden Wassermassen. Hier stauen sie sich an dem engen Felsentor, biegen und zwängen sich schäumend an den glitzernden Riffen vorbei. Dort halten sie inne, um sich ein wenig zu sonnen. Sandbänke und grüne Inselchen schauen aus dem friedlichen Wasserspiegel. Das gegenüberliegende Steilufer ist mit üppigem Laubwald bedeckt — es scheinen Eichen zu sein. Ein Weg führt da entlang, auf und ab. Halsbrecherische Stege hängen über den Schluchten, aus denen Wildbäche hervorstürzen. Es waren herrliche Bilder, die da an unserem Auge vorbeieilten, Bilder, die den deutschen Reisenden wieder und wieder in das Rheintal, an die Stromschnellen des Laufen versetzten.

Unvermittelt, wie sie gekommen, entschwindet die Vision. Wieder kann der Blick über Felder und Hütten schweifen, aber rundum schließen uns die Berge ein. In dieser Ebene liegt das Städtchen Asahigawa, der volksreichste Ort des nördlichen Hokkaido. Hier wollen wir Halt machen und dann wieder umkehren.

Asahigawa ist auch der nördlichste Posten der katholischen Mission in Hokkaido. Zwei Patres der Missions Etrangères versehen von hier aus die weit entlegenen Stationen auf der größeren, aber wenig besiedelten Osthälfte der Insel. Ein Gebiet fast doppelt so groß wie die Rheinprovinz bildet ihr bescheidenes „Kirchspiel".

Durch frühere Erfahrungen gewitzigt, kam ich diesmal flott an mein Ziel. Am Bahnhof angelangt zeigt man die Adresse einem der dort schon harrenden Wagenzieher, besteigt das schwanke Fahrzeug, und lautlos fliegt's auf dem kürzesten Wege der Wohnung des Adressaten zu. Irrwege, endlose Nachfragen, Zeit und Schweißtropfen hat man sich erspart. Nur regt sich anfangs ein menschliches Fühlen für den armen Kuli, und daß sich ein großer, kräftiger Mann von einem andern soll fahren lassen. Aber der hat ja so inständig darum gebeten, vielleicht schon den ganzen Tag auf meine Kundschaft gewartet.

Die beiden Missionäre waren froh, einmal wieder einen Europäer in ihre entlegene Behausung einziehen zu sehen. Und ich war erst recht froh. Verband sich doch bei ihnen christliche Bruderliebe und französische Gastfreundschaft, um

mir den Aufenthalt so angenehm wie im eigenen Ordensheim zu machen. Nach kurzer Rast begleitete mich einer der Herren durch die Stadt, über die Brücke auf den Feldweg hinaus, erzählte mir von seinen Erlebnissen im halbwilden Nordlande. Das muß ein Winter sein, wenn das Thermometer unter Umständen auf —40° Celsius sinkt! Schon früh setzt die Kälte ein. Es schneit und schneit, bis der Winterpelz auf zwei, drei Meter angeschwollen und ein vereinzeltes Haus nur an dem Schneehügel kenntlich ist, der aus dem Felde aufragt. Erst Ende Mai ist des Winters Bann gebrochen, aber dann schießt die Vegetation mit Gewalt hervor und holt in zwei Monaten reichlich nach, was sie im halbjährigen Winterschlaf verträumt hat. Sie kann's auch leicht, denn die Sonne steht hier im Sommer fast so hoch wie in Florenz und bringt es im August bis auf 30° Celsius.

Man behauptet, daß das rauhe Winterklima auf die Konstitution der japanischen Ansiedler kräftigend einwirke und das Kolonistenleben sie zu größerer Selbständigkeit und Freiheitsliebe erziehe, eine Änderung, die sich auch auf religiösem Gebiete fühlbar macht. In der Tat sieht man auf Hokkaido im Gegensatz zu Altjapan äußerst selten einen buddhistischen Tempel, und die wenigen Schintotempel dürften ihr Dasein wohl nur ausnahmsweise privater Opferwilligkeit verdanken.

Auf dem Heimweg haben wir die finstere Riesenmauer des zentralen Gebirgstocks von Hokkaido gerade vor uns. Die wild zerrissenen Zinnen heben sich vom klaren Abendhimmel prächtig ab. Die höchste Zinke, zugleich der höchste Berg der Insel, ragt 2285 m über die Meeresfläche auf. Seinen kräftigen Ainunamen wollen wir uns merken. Er heißt Na-tapka-ushpe.

Wir treten in einen Laden, wo Ainugegenstände zu haben sind: Schwerter, Trinkschalen, Matten, primitive Schmucksachen, unbedeutende Holzschnitzereien. Das Beste davon stammt augenscheinlich aus japanischen Werkstätten. Wie ich nun so die Auslagen anschaue, tritt ein Wesen ein, das all den Plunder in Schatten stellt: eine leibhaftige Ainufrau, und setzt sich gerade vor mich hin, mir den Rücken zukehrend. Da habe ich den Charakterkopf in seiner ganzen Naturfülle vor mir, wie zum Malen. Ein dichter, schwarzer Haarwulst mähnenartig nach hinten gestrichen und in der Halsgegend rundum abgestutzt. Kein Haarputz, keine Kopfbedeckung. Nur ein paar armbandgroße silberne Ohrringe lugen verstohlen aus dem dunkeln Dickicht. Wie grundverschieden von der gezierten Frisur der Japanerinnen! Nun schaut sie mich scheu von der Seite an. Was hat sie denn um den Mund herum? Mein erster Eindruck war: Tinte genascht! Nein, das ist eingebeizt: ein breites, bläuliches Band läuft den Lippen entlang, vereinigt sich von Ober- und Unterlippe her am Mundwinkel und endigt in einer Spitze gegen das Ohr hin. So tätowieren sich seit alters die Ainuweiber und nur diese. Bei den Männern ist das Tätowieren nicht gebräuchlich. Drollig, ja abstoßend wirkt der giftig-blaue Mundwisch.

Die Prozedur beginnt schon im zarten Kindesalter und wird von einer älteren Frau auf folgende Weise vollzogen. Erst macht sie ein paar Einschnitte auf der Oberlippe mit dem Messer, dann reibt sie Kienruß und Absud von

Birkenrinde hinein. Ist die Wunde vernarbt, so wird nach einiger Zeit die Unterlippe in ähnlicher Weise behandelt. Dann wieder die Oberlippe und so fort, mit Unterbrechung, bis schließlich, wenn das Mädchen heiratsfähig geworden, die ganze Mund- und untere Backengegend mit dem zweifelhaften „Brautschmuck" bedeckt ist. Als Grund für die barbarische Sitte geben die einen an, daß auf diese Weise das böse Blut der Frauen herauskäme. Andere halten dafür, daß von den so „gezierten" Damen die bösen Geister sich fern hielten.

Übrigens hat jetzt die japanische Regierung das Tätowieren der Ainumädchen aus guten Gründen untersagt. Man sieht nur noch ältere Frauen mit dem sonderbaren Schnurrbart herumlaufen.

Auch ohne die seltsame Tätowierung war die Frau hier im Laden nicht gerade ein Bild der Schönheit. Das Gesicht ist plump und aufgedunsen. Der schlaue Blick hat etwas Wildes an sich. Durch das hellbraune Hautpigment leuchtet die gesunde Röte des Naturkindes. Die ganze Erscheinung erinnert an Zigeunerart.

Der nächste Morgen galt einem Ausflug in das nahe bei Asahigawa gelegene Ainudorf. In Erwartung großer Dinge und reicher Beobachtungen machte ich mich allein auf den Weg. Alles ging gut, bis ich gerade der Hütten ansichtig wurde, die, etwa zwölf an der Zahl, in kleinen Abständen den Feldweg entlang standen. Aber da mußte es gerade anfangen zu regnen, zu gießen, zu schütten. Ich erreichte die erste Hütte mit Mühe und Not, aber leider ohne Regenschirm. Hinter dem Fenster steckten sich ein paar Köpfe zusammen. Was die sich wohl in ihrer Natureinfalt gedacht haben mögen! Die Möglichkeit einer solchen Situation hatte ich beim Weggehen nicht in Betracht gezogen, sonst hätte ich mir einen Führer mitgenommen und wäre jetzt mit ihm in die Hütte getreten. Aber so allein, der Sprache unkundig, was konnte ich Besseres tun, als mich eilig in einen nahen Schuppen flüchten, der allem Anschein nach einem Japaner gehörte? Da saß ich auf einem Holzblock, durchnäßt, von altem, muffigem Stroh umgeben, dem Ziel so nah und doch so fern, und wartete auf bessere Zeiten. Im Dorfe war alles totstill, vom rauschenden Regen abgesehen. Nicht ein Hund wagte sich vor die Türe. Wäre das nur ein Ainudorf im eigentlichen Sinne, so könnte ich wenigstens die äußere Erscheinung der Häuser beschreiben. Aber leider sind diese Hütten von der japanischen Regierung erbaut, eine wie die andere, mehr im europäischen Stil als im japanischen. Man hat diese Leutchen, die nicht zu sehen sind, aus den Wäldern geholt, um sie hier der Zivilisation näher zu bringen. Nur die Gärten um die Hütten herum sind echtes Ainuprodukt, d. h. Stücke offener Felder, auf denen allerlei wächst, wie es gerade trifft: rotblühende Bohnen, Kartoffeln, Hirse, Kraut und Unkraut. Halt, da höre ich was kommen. Endlich ein Lebewesen, ein Ainu! Er trottet daher, trübsinnig wie das Wetter, ein Bündel Baumrinde auf dem Rücken, das durch ein um die Stirne gelegtes breites Band gehalten wird. Der arme Kerl ist so naß wie ein Waschlappen. Und doch er ist am Ziel und ich noch lange nicht. Schon eine Stunde flehe ich die Wolken an, sich doch etwas zu mäßigen. Aus der einen Stunde werden zwei und noch immer kein Absehen. Zum Glück ist die Eisenbahnstation nahe.

Will ich, wie es ausgemacht war, zu Mittag wieder zu Hause sein, so wird es höchste Zeit. Das war mein erster Ausflug nach einem Ainudorfe.

Noch heute müssen wir von Asahigawa Abschied nehmen, denn für den Abend habe ich mich bereits bei Pater Alex in Shiraoi angemeldet. Und da werde ich, so Gott will, für alles entschädigt, auch für die verregnete Expedition.

Die Reise nach Shiraoi geht südwärts, teilweise durch schon bekanntes Gebiet, durch die malerische Schlucht des Ishikari, durch die gleichnamige Ebene. Bei Iwamizawa zweigt sich die Bahn nach Sapporo, auf der wir kamen, westwärts ab, allein das Flachland erstreckt sich weiter nach Süden bis an die See, rechts und links von Gebirgen eingeschlossen. Wir fahren ziemlich nahe am östlichen Rande der Ebene entlang, so nahe, daß wir von Zeit zu Zeit wieder ganz in Bergland eingetaucht sind, das schöne Bergland von Hokkaido mit seinem üppigen Sommerwuchs, seinem schönen deutschen Wald. Der Regen war vorbei, aber in den Tälern hingen noch die weißen Dunstschwaden, züngelten, vom Wind verweht, flammenartig nach einer Richtung hin, als ob die Berge in ihren Grundfesten gebrannt hätten und die Löscharbeit gerade vorüber sei. Wie schon früher, so fiel mir auch jetzt wieder das Tropenhafte des einjährigen Pflanzenwuchses auf, dort, wo an geschützter Stelle im feuchten Waldesdunkel die Vegetation sich die wenigen heißen Monate zu nutze macht. Übermäßig, mehrere Meter hoch, schießen die Stauden auf. Meterbreite Blätter oder Blattsysteme sind keine Seltenheit. Besonders wenn mir der Habitus einer Pflanze aus der Jugend noch geläufig war, machten die riesigen Dimensionen, unter denen ich sie in Hokkaido wiedertraf, einen ganz verblüffenden Eindruck. Da finde ich z. B. eine Angelikaart weit verbreitet, deren Höhe, nach oberflächlicher Schätzung vom Zuge aus, wohl drei bis vier Meter betragen muß, mit einer Zentraldolde vom Umfang eines Wagenrades. Die größten Blätter, die mir zu Gesicht kamen, gehören einer Petasitesart (Petasites iaponicus) an. Die Pflanze ähnelt unserer „Pestilenzwurz", allein ein einziges Blatt ihrer nordjapanischen Riesenschwester genügt, die ganze liebe Blattfamilie der europäischen Verwandten darunter verschwinden zu lassen. Bachelor gibt 123 cm als Durchmesser der größten Blattbreite an, die ihm bei der nordjapanischen Petasitesart zu Gesicht gekommen.

Die wenigen warmen Sommermonate mit ihrer ungeheuern Triebkraft vermögen sogar den Reis an geschützten Stellen im Süden der Insel zur Reife zu bringen. Das ließen sich natürlich die eingefleischten Reisliebhaber nicht zweimal sagen. Prächtigere Reisfelder als gerade an dieser Strecke sind mir vorher kaum begegnet. Ob der Ertrag auch der peinlichen Sorgfalt entspricht, mit der die fleißigen Kolonisten dieses kilometerbreite Stück der Ebene in eine, ich möchte sagen, mathematisch vollkommene Horizontalfläche verwandelt haben, auf der jetzt der unvergleichlich schöne, aus Millionen zartgrüner Reishalme gewebte Plüschteppich tadellos ausgebreitet ist? Ein unabsehbarer Smaragdsee bei völliger Windstille!

Bei der Station Oiwake mündet von Nordosten die aus dem Kohlendistrikt von Yubari kommende Zweigbahn auf die Hauptlinie ein. Die schwarzen Schätze

machen unsere Fahrt nach Süden mit, um in der Hafenstadt Muroran zum Weitertransport aufs Schiff verladen zu werden. Unter den auf Hokkaido gewonnenen Mineralien stellt die Steinkohle bei weitem das wichtigste Fracht- und Exportgut dar. Ein Drittel des für ganz Japan berechneten Kohlenvorrats, etwa 600 Millionen Tonnen, birgt die große Nordinsel des Reiches, und auf dieser steht der Bezirk von Yubari mit einem jährlichen Erträgnis von 600 000 bis 700 000 Tonnen obenan.

Noch 30 km weiter südlich, und wir sind wieder an der Vulkanbai, diesmal in der Hafenstadt Muroran, von wo uns der Dampfer über Nacht nach Aomori zurückbringen wird. Wir hätten damit unsere Rundreise auf Hokkaido beendet, aber auch den Hauptzweck unseres Ausflugs nach dem Norden, die beste Gelegenheit, die Ainu zu sehen und in ihrem Heim zu studieren, verpaßt.

Was wir bis jetzt erlebt, beweist nur, wie wenig von den Ureinwohnern der Insel der Hauptverkehrsstraße entlang anzutreffen ist. Man muß vom Wege abbiegen, sie in ihren vereinsamten Dörflein aufsuchen, und das wollen wir heute noch tun. Mit um so mehr Muße und ungeteilterem Interesse können wir uns nunmehr der Kleinbetrachtung von Sitte und Lebensweise des guten Völkchens hingeben, nachdem wir den Spuren seiner Vergangenheit auf unserer Reise nachgeforscht, den landschaftlichen Charakter seines Stammlandes hinreichend kennen gelernt und auch die großen Veränderungen gewürdigt haben, welche ein besser beanlagtes, fortschrittliches Volk über die Insel gebracht, auf der heute ein Häuflein der ehemaligen Herrscher unter dem Schutze seines wohlwollenden Vormundes ein ruhmloses Dasein fristet.

Fritz Hillig S. J.

Rezensionen.

Schriften zur Gotteslehre.

1. **Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin.** Ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter. Von Dr P. ***Anselm Rohner*** O. Pr. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben von ***C. Baeumker.*** XI, 5.] gr. 8⁰ (XII u. 140) Münster 1913, Aschendorff. *M* 4.75

Bereits im dritten Bande der „Beiträge" hat M. Worms die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt behandelt, wie sie sich in der mittelalterlichen Philosophie der Araber spiegelte. P. Anselm Rohner greift nun den Faden auf und verfolgt ihn weiter zu den Juden und Christen hin. Wie die Mohammedaner glaubten diese an die zeitliche Schöpfung auf Grund der Offenbarung, hatten daher Anlaß, sich mit den zeitgenössischen Peripatetikern, welche die Ewigkeit der Welt behaupteten, auseinanderzusetzen. Maimonides, der dem Aristotelismus bei den Juden Bahn brach, arbeitete zugleich an der Harmonisierung von Aristotelismus und Glauben mit viel Erfolg in seinem berühmten „Führer der Umherirrenden". Albert der Große schloß sich an ihn an, obwohl keineswegs in der sklavischen Weise, wie Joël es darstellen möchte; P. Rohner zeigt vielmehr, wie Albertus den „Rabbi Moyses" zu redigieren, zu ergänzen und zu verbessern weiß. Thomas von Aquin ging dann über seinen großen Lehrer noch hinaus und wirkte klärend besonders durch die scharfe Trennung von „Ewig" und „Unerschaffen". Für Maimonides wie für Albertus war die Frage nach der Erschaffenheit der Welt noch dieselbe wie die nach ihrem zeitlichen Beginn; was „aus dem Nichts", war nach ihrer ausdrücklich verteidigten Ansicht auch „nach dem Nichts". Thomas aber unterschied: Daß die Welt aus nichts geschaffen, kann man mit der Vernunft sicher beweisen; daß sie zeitlich einen Anfang hatte, wissen wir nur aus dem Glauben. Es sei auch apologetisch besser, meinte Thomas, das zweite rundweg zuzugeben; sonst würden wir nur den Ungläubigen verächtlich, als ließen wir uns durch unzulängliche Gründe überreden. Die Ergebnisse von P. Rohners verdienstvoller Untersuchung, kurz zusammengefaßt, erweisen also folgendes Verhältnis der drei großen Denker. Alle drei lehren: Wir wissen die Erschaffung der Welt aus der Offenbarung; Maimonides und Albertus sagen: nur durch die Offenbarung, Thomas: auch aus Vernunftgründen. Für Maimonides und Albertus ist mit der Erschaffenheit der Welt auch ihr Anfang gegeben; Thomas erkennt diesen nur

aus dem Glauben. Alle drei lehren: Die philosophischen Beweisversuche für die Ewigkeit der Welt sind nicht schlußkräftig; ungleich hingegen ist die Stellung der drei zu den philosophischen Beweisen gegen die Ewigkeit der Welt. Der Verfasser kann, indem er die Verschiedenheiten und Übereinstimmungen bis in noch feinere Verästelungen hinein feststellt, eine erhebliche Zahl von Mißverständnissen und Ungenauigkeiten bei den Darstellern der Philosophiegeschichte berichtigen. Von Kleinigkeiten, die der Kritik auffallen könnten, seien zwei namhaft gemacht. Hat Maimonides für den Zusammenhang von Zeitlichkeit und Erschaffenheit nicht auch Verstandesgründe (vgl. S. 43 mit S. 136)? Nicht glücklich scheinen die Übersetzungen „ungeworden" für n'est pas né, ingenerabile (S. 31 56), „unzerstörbar" für incorruptibile (S. 126). Maimonides und Albertus würden gewiß nur gesagt haben, daß sie die „Unerzeugtheit" der Materie zugäben, nicht die „Ungewordenheit"; für „unzerstörbar" steht anderswo besser „unvergänglich".

2. **Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie.** Von Dr *H. Schwarz.* Erster Teil. Von Heraklit bis Jakob Böhme. 12⁰ (VIII u. 612) Heidelberg 1913, Winter. *M* 5.80

Unter dem Namen „Synthesis" erscheint in Winters Universitätsbuchhandlung zu Heidelberg eine Sammlung historischer Monographien philosophischer Begriffe. Es liegen bereits vor „Der Wissensbegriff", „Der Begriff des Lebens" und „Das Bewußtsein". „Der Gottesgedanke" bildet Nr 4. Schwarz berücksichtigt nur unsere abendländische Philosophie: Griechen, christliches Mittelalter, Beginn der neueren Philosophie, und nicht um Registrierung jeder Einzelansicht ist ihm zu tun, sondern um die großen Linien und führenden Geister. Da er von der Voraussetzung ausgeht, daß das Christentum nicht auf übernatürlicher Offenbarung, sondern auf natürlicher Entwicklung beruhe, zieht er auch die christliche Gotteslehre, einschließlich der Dreifaltigkeit und Menschwerdung, in die Philosophie hinein. Mit jener Voraussetzung erscheint nun freilich der Verfasser von vornherein auf eine falsche Bahn gedrängt. Was nicht durch Entwicklung entstanden ist, muß er durch Entwicklung erklären, darum eine grundsätzlich unrichtige Entwicklung vortragen, in der die Tatsachen nicht zu ihrem natürlichen, geschichtlichen Recht kommen. Das Mißtrauen, das sich aus dieser Sachlage gegen die Mitteilungen des Buches ergibt, wird noch erhöht durch die Wahrnehmung, daß sie auch im einzelnen, abgesehen von dem Entwicklungsschema, recht unzuverlässig sind. Ob der Verfasser zu sehr auf seine Gewährsmänner vertraut und zu wenig die Quellen selber studiert hat oder woher immer es kommen mag, man entdeckt fast überall, wo man näher zusieht, Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten. Aus vielen Beispielen nur wenige S. 318 ff. „Der Stagirit hatte seinen actus purus in reinem Denken ausruhen lassen. Für Thomas [von Aquin] gibt es eine höhere Seligkeit Gottes, in der sich sein Wesen reicher vollendet." Es ist aber gewiß, daß Thomas weder an eine Seligkeitserhöhung noch an irgend eine Wesensvollendung Gottes durch die Schöpfung dachte: „Gott wirkt nicht so, daß er durch sein Wirken etwas erwirbt,

sondern so, daß er durch sein Wirken etwas spendet: denn er steht nicht in der Möglichkeit, etwas zu erwerben, sondern einzig in vollkommener Wirklichkeit, aus der er etwas spenden kann" (Contra gent. l. 3, c. 18; vgl. l. 1, c. 81 f 100; S. th. 1, q. 19, a. 3). Schwarz fährt fort: „Sie [die höhere Seligkeit] besteht darin, daß sich seine vernünftige Tätigkeit nicht nur in sich, sondern auch, wie schon Dionys gelehrt hatte, nach außen entfaltet, und daß sie von allem, was der Verwirklichung fähig ist, das Vernünftigste (die beste aller dinglichen Welten) aus sich heraussetzt. . . . Indem dieser [Gott] das Allerbeste dessen, was in raumzeitlicher Wirklichkeit dasein kann, tätig hervorbringt (siehe da, es war alles sehr gut!), aktualisiert sich die göttliche Vernünftigkeit erst ganz." Thomas wäre also Optimist wie Leibniz und Malebranche (s. schon S. 213). Aber Thomas verteidigt in der Summa theologica (1, q. 25, a. 6) und andern seiner Schriften ausdrücklich den Satz: „Gott kann über jedes seiner Geschöpfe hinaus ein anderes, besseres schaffen." Schwarz wirft Thomas' Erklärung des Hervorganges der zweiten göttlichen Person durch Erkenntnis vor: „Aber spielen nicht wir hier bloß mit Worten? Ist es nicht immer dasselbe Sein Gottes, das wir bald so bald so wenden und nach verschiedenen Beziehungen betrachten? Haben wir nicht einfach Gottes Selbsterkenntnis in ihre logischen Momente zerlegt?" Schwarz scheint, das sei zunächst erwidert, zu glauben, Thomas wolle das Geheimnis durch den Erkenntnisvorgang restlos erklären und als Philosoph ableiten, wie etwa Günther es versuchte. Aber Thomas weiß (S. th. 1, q. 32, a. 1): „Wer die Dreifaltigkeit der Personen durch die natürliche Vernunft zu erweisen strebt, tut dem Glauben auf doppelte Weise Eintrag." „Thomas versichert, daß in Gott alle logischen Beziehungen zu Realitäten umschlagen." So ungenau hat sich Thomas nie ausgedrückt. „Aber ist damit eine Realität von Persönlichkeiten gewonnen? Viel eher bedingt die Wirklichkeitsgeltung der Beziehungen, daß die Einheit des Selbstbewußtseins, von der man ausgegangen war, zerfällt und sich in das Zusammenweben dreier unpersönlicher Potenzen verwandelt, für welche die Einheit, die sie zusammenhält, erst nochmals gesucht werden müßte." Das mag wohl sein, wenn Thomas das absolute Erkennen der Gottnatur in verschiedene Personen zerlegt hätte; aber von diesem Erkennen lehrt er (S. th. 1, q. 14, a. 2): „Da Gott nichts von Potentialität hat, sondern reine Wirklichkeit ist . . . erkennt er sich selbst durch sich selbst." Unbegründet ist auch der Vorwurf gegen Thomas, er habe den farblosesten und bequemsten Weg gewählt, um das Verhältnis von Gottes Einheit und Selbstbewußtsein darzustellen. Übel müßte es dem Verfasser ergehen, wenn ein Freund und Kenner des Duns Scotus sich der daran anschließenden Kritik dieses großen Geistes annehmen wollte. Von kleineren Schnitzern (Bernhard, „Bischof von Clairvaux" S. 295) und zahlreichen unfreundlichen Worten gegen die katholische Vergangenheit möge abgesehen sein; aber so viele Mängel zusammen bewirken leider, daß man von dem Buche keineswegs mit dem Gewinne scheidet, der der großgedachten Anlage und der nicht selten anziehenden, glückliche Worte und Wendungen findenden Darstellung entspräche.

Schwarz' eigene Gottesdeutung erinnert an Eucken, der auch an entscheidenden Stellen herangezogen wird. Gott sei nicht transzendent, sondern uns immanent

zu denken. Gott sei das Werden des „Übernatürlichen" im Natürlichen; ein fertiges Gottsein gebe es nicht. Weder mit Gott über dem All noch mit Gott im bloßen Sein der Dinge könne man durchkommen. Ein Gotteskeim liege in uns, eine immanente Gottesanlage, die sich, wenn sie aufbricht und sich durchsetzt, zum Gottmenschentum entfalte. Unendliches Geistesleben steige inmitten unseres Seelenlebens auf und harre unserer Willensbereitschaft, um sich durch uns geschichtlich zu entwickeln, indem es uns übergeschichtlich entwickelt (S. 222 340 551). An dieser unmöglichen Auffassung, die immer wieder hervortritt, werden Entwicklung und Fortschritt des Gottesgedankens vom Verfasser gemessen.

3. **Die Gottesidee und der Endzweck der Schöpfung** im Lichte wissenschaftlicher Erkenntnis. Von ***M. E. Sure.*** gr. 8° (124) Leipzig 1913, Xenien-Verlag. *M* 2.50

Wie versteht der Verfasser die Worte seines Titels? „Gott", oder wie er vorzieht, die „Gottheit" denkt er sich als „die weise und unfehlbar wirkende Kraft im unvergänglichen Stoffe, in welchem sie zur höchsten Vollendung strebt" (S. 124). Anderswo heißt es: „Der Stoff ist der Leib, die Kraft die Seele der Gottheit" (S. 41). „Schöpfung" bedeutet darum in dieser Broschüre nichts anderes als Entwicklung. Stoff und Kraft seien ewig und unvergänglich und sie entwickelten sich nach notwendigen Gesetzen. Gerade die Art, wie der Verfasser den alten Entwicklungsroman erzählt vom Urnebel an bis zu unserer heutigen Kultur, zeigt auch, was es mit dem auf dem Titel glänzenden „Licht wissenschaftlicher Erkenntnis" auf sich hat. Daß das erste Leben durch Urzeugung aufgetreten sei, daß sich sodann aus diesem ersten Leben das ganze Pflanzen- und Tierreich herausentwickelt habe, daß auch Mensch und Geist aus dem Tierreich kommen, das alles ist „Wissenschaft", und für Sure gibt es hier keine Probleme mehr. Sure ist offenbar kein Wissenschaftler, das verrät auch seine Schreibart ohne rechten Gehalt, ohne Einteilung, voll lästiger Wiederholungen; aber er liebt es, sich selber durch das Schlagwort „Wissenschaft" zu hypnotisieren. Der Grundgedanke seiner Schrift lautet: Der Endzweck sei nicht in einem Jenseits zu suchen, da es kein individuelles Fortleben gebe, sondern im Diesseits, in der Vollendung des zukünftigen Menschen, der in Wahrheit und reiner Menschenliebe ohne alle körperlichen Gebresten leben und nach treuer Pflichterfüllung reuelos und zufrieden sterben werde. Sure versucht dafür, daß die Erde einmal ein solches Paradies werde, einige Begründung beizubringen. Er stellt fest, daß wir uns unverwindbar nach Besserem als dem unmittelbar Gegebenen sehnen. „Was ist es, daß ein erreichter Zweck, ein gewonnenes Ziel das Gemüt nicht mit bleibendem Frohmut darüber erfüllt, daß jeder erfüllte Wunsch die alte Unrast nur von neuem schürt und die verschwiegene Unersättlichkeit, Zufriedenheit zur Heuchlerin macht? Was scheucht den in scheinbarer Behaglichkeit über seinen Besitz wachenden Plutokraten bei der geringsten, ihm vielleicht nur in der Einbildung drohenden Gefahr gegen sein Höchstes auf? Was trägt Sorge und Kummer, auch Mißgunst und Gehässigkeit selbst in höchste Kreise?" (S. 93 f.) Sure müßte diese Gedanken nur

zu Ende denken, dann würde er sehen, daß wir uns auch über den von ihm erträumten Endzustand hinaussehnen. Im übrigen teilen wir sein Vertrauen auf die Verwirklichung unseres besten Strebens. „Die Natur strebt in ihren Plänen Vollkommenheit an. Sie will demnach nicht das Verderben, auch kein einseitiges, unverstandenes Glück, das sich lediglich im Augenblicksgenusse, im Sinnen- oder Gaumenkitzel erschöpft, sondern die selige Harmonie unserer Seele, welche auf dem vollendeten Zusammenspiel ihrer geläuterten Triebe und Anlagen beruht" (S. 112). Auch wir sind der Ansicht, daß Schmerz und Kummer nicht als Endzweck in der Welt sind (S. 107 f). Aus diesem Vertrauen heraus, und weil wir uns mit dem, was die Erde nach verständiger Voraussicht „im Lichte wissenschaftlicher Erkenntnis" je bieten wird, nicht zufrieden geben, anerkennen wir als Endziel nur die jenseitige Vollendung durch den persönlichen Gott.

4. **Lebensbücher** von **Ralph Waldo Trine.** Aus dem Englischen. Von Dr **Max Christlieb.** Stuttgart, Engelhorn.

I. **In Harmonie mit dem Unendlichen.** 51.—55. Tausend. kl. 8° (XIV u. 224) 1913. Geb. *M* 3.50

II. **Das Größte, was wir kennen.** 16.—20. Tausend. 12° (XII u. 80) 1908. *M* 1.—

I. Der Inhalt der beiden „Lebensbücher" — unter diesem anreizenden Titel werden die Übersetzungen gewisser Amerikaner neuerdings in Deutschland verbreitet — ist wesentlich derselbe wie in Trines Schrift „Vom köstlichsten Gewinn" (s. diese Zeitschrift LXXXV 463). Zwei Ideen kehren immer wieder: das pantheistische Einssein mit dem Absoluten und die in Amerika beliebte „Neugedankenlehre". Nach Trine wären wir der Art nach gleich mit dem Absoluten, nur dem Grade nach verschieden, weil nämlich dieses unendlich, wir aber individuell seien. Wir müßten nun in „Harmonie" mit dem „Unendlichen" kommen, indem wir es in uns einströmen ließen und dadurch schrankenlos würden in Gesundheit, Liebe, Erleuchtung, Kraft. Was die praktische Verwertung dieser Erkenntnis betrifft, gesteht auch der Übersetzer (S. VIII), daß Trine für uns nüchterne Deutsche oft ans Phantastische streife, und die Grenzen gegenüber dem Okkultismus, dem Gesundbeten und andern uns seltsam anmutenden Erscheinungen bei ihm fließend seien. Tatsächlich operiert Trine nach Art der Okkultisten mit verschiedenen „Ebenen", einem „Ätherleib" u. dgl. Seine Anweisungen, durch die Gedanken, die nach ihm Kräfte sind, Einfluß auf sich und andere zu üben, sind oft geradezu komisch. „Bist du eben stellenlos?" Nur keine Furcht: die würde schädlichen Einfluß haben. „Sende den Gedanken aus, daß die rechte Stellung oder die rechte Arbeit zur rechten Zeit und in der rechten Weise zu dir kommen werde, und daß du es fühlen werdest, wenn sie da sind. Halte diesen Gedanken fest, laß ihn niemals aufhören und kräftige ihn fortwährend durch feste Erwartung. Auf diese Weise setzest du sozusagen eine Anzeige in eine psychische oder geistige Zeitung, und diese ist nicht auf einen kleinen Leserkreis beschränkt, sondern dringt bis an die Enden der Erde, ja des Alls. Diese Anzeige

hat eine viel größere Wirkung als irgend eine in irgend einer wirklich gedruckten Zeitung, auch wenn sie als das beste Inseratenblatt bekannt wäre. Je mehr du dies erkennst und in Übereinstimmung mit den höheren Gesetzen und Kräften lebst, desto eher wirst du solche Dinge tun können und Wirkungen dabei erzielen. Wenn du eine Zeitung daraufhin durchsiehst, was sie für Stellenangebote enthält, dann tue dies nicht so, wie man's gewöhnlich macht, sondern setze die höheren Kräfte in Bewegung und bringe so die ganze Sache auf eine höhere Stufe. Wenn du das Blatt in die Hand nimmst, so denke folgendermaßen: wenn hier eine Anzeige steht, auf die mich zu melden für mich das Richtige ist, dann werde ich das in dem Augenblick fühlen, da ich sie lese. Bejahe diese Vorstellung, glaube das fest und erwarte es bestimmt. Wenn du mit vollem Glauben so verfährst, so wirst du in dem Augenblick, da du auf die richtige Anzeige stößest, intuitiv empfinden: das ist das Richtige, und diese Intuition ist nicht mehr und nicht weniger als deine eigene Seele, die zu dir spricht. Und wenn sie spricht, dann handle augenblicklich nach ihrem Befehl" (S. 178 ff). Das ist ja herrlich, ein großartiger Fortschritt gegen unsere profane Stellenvermittlung.

II. Trine philosophiert gewöhnlich nicht eben tief, sondern nur so, daß jeder mitkommt und dabei sich doch schmeicheln kann, philosophische „Werke" „studiert" zu haben. Auch in der Schrift „Das Größte, was wir kennen" macht Trine kaum einige schwache Versuche von philosophischen Syllogismen, um das pantheistische All zu erweisen. Schon für die Grundbehauptung, daß nämlich außer dem einen absoluten Sein kein anderes denkbar sei, sucht man einen Beweis umsonst. Oder soll ein solcher in dem mehrdeutigen Sätzchen liegen: „Das Sein ist eines, kein vielfaches" (S. 4). Trine wirft sich ein: Aber Gott ist doch nicht das Übel, also nicht alles? Er antwortet: Nur der Mensch ist der Urheber des Übels, Gott hat nichts damit zu tun. Als ob das eine Antwort wäre für den, der den Menschen als Teil des unendlichen Seins ansieht (S. 7). Trine befindet sich hier offenbar in schlimmer „Disharmonie mit dem Unendlichen". Ein eigenes Kapitel dieses Büchleins beschäftigt sich damit, den großen Lehrmeister des Verfassers, J. G. Fichte, heranzuziehen. Der Übersetzer betrachtet Trine zugleich als „Absenker vom Baume Emersons", jenes Hauptes der amerikanischen Transzendentalisten, für den der pantheistische Allgeist die einzige Wirklichkeit war. Kennzeichnend ist, daß Trine bei jeder Gelegenheit mit heftigem Eifer gegen das positive Christentum redet.

5. **Was ist Gott?** Von **Konstantin Wieland.** 12° (IV u. 120) Augsburg 1913, Lampart. *M* 1.80

Nicht ohne Trauer liest man diese Broschüre, in der ein aus der Bahn geratener Priester Monismus oder Pantheismus verteidigt. Er selbst nennt sein System theistischen Monismus und glaubt den Theismus mit dem Monismus und Pantheismus zu versöhnen. Das ist eine Täuschung. Denn als theistisch kann nur die Lehre gelten, die Gott und Welt als wesensverschieden und Gott als den wirklichen Schöpfer der Welt anerkennt. Aber Wieland behauptet mit

aller Bestimmtheit und so oft, daß ein Mißverständnis ausgeschlossen ist, die Wesenseinheit von Gott und Welt. „Darin wird einst unsere Vollendung bestehen, wenn wir aus dieser Welt des Scheins erwachen zu voller, reiner Erkenntnis: daß alle Täuschung der Körperlichkeit von uns weicht, daß alle Unterscheidungen verfließen, daß unser Ich sich erlebt und fühlt als All, als Daseinskraft in ihrer ganzen Fülle und damit als die Gottheit selbst" (S. 117). Im Wesen mit Gott eins, seien die Weltdinge verschieden und zerteilt nur als dessen Erscheinungsformen und Wirkungsweisen; ja die Welt sei sogar das höhere Sein Gottes. Es kann also von einem theistischen System Wielands nicht die Rede sein; ob von Monismus oder Pantheismus, mögen die Monisten und Pantheisten selber entscheiden. Wieland wünscht die Persönlichkeit Gottes beizubehalten, läßt aber gelegentlich Gott erst dadurch zur Persönlichkeit werden, daß er sich zur Welt macht (S. 26 f). Wieland betont auch, daß er nur die Formel: Gott ist die Welt, nicht umgekehrt: Die Welt ist Gott, annehme, da die Welt nur eine aus unzählig vielen Möglichkeiten der Selbstoffenbarung Gottes sei. Eine besondere Farbe erhält die Broschüre durch ihre dynamische Auffassung der Welt. Das Sein sei Kraft, Selbstverwirklichung, und die Seinskraft sei das eine, einzige Wesen, Gott selbst. Stoff sei nur Erscheinung, Schein und Täuschung. „Stoff ist Kraft, Kraft ist Geist" (S. 91). Auf die Beweisversuche der Broschüre einzugehen, lohnt sich nicht, teils weil es die landläufigen sind, teils weil die Selbstschätzung des Verfassers es schwer macht, ihn so ganz ernst zu nehmen. „Eine neue Kraft ist es, deren Entdeckung ich in dem vorliegenden Büchlein kundmachen will... Eine Kraft, deren allmächtige Gegenwart so selbstverständlich ist, daß sie ob ihrer Selbstverständlichkeit bis heute übersehen werden konnte... Der tiefste, gemeinsame Gedanke aller Religionen wird sich in der Erkenntnis jener Urkraft enthüllen... So geht aus der Entdeckung des Weltgrundes die große, lang ersehnt Synthese aller Religionen endlich hervor" (S. 111 f).

Otto Zimmermann S. J.

Disquisitio dogmatica, critica, scholastica, polemica de catholico intellectu dogmatis transsubstantiationis. Auctore P. *Iosepho M. Piccirelli* S. J. 8⁰ (320) Neapoli 1912 (Friburgi Brisgoviae, B. Herder).

Die katholische Lehre von der eucharistischen Wesensverwandlung hat eine Menge philosophisch-theologischer Fragen im Gefolge, über welche die Kirche nichts entschieden hat. Eine dieser Fragen bezieht sich auf die Wesenheit des verwandelten Brotes (und Weines): Ist von dem Brote noch etwas vorhanden, nicht als Brot, sondern als Leib Christi? Oder ist von der Brotsubstanz so wenig mehr etwas da, als ob sie vernichtet worden wäre, wenn sie auch nicht vernichtet, sondern in den Leib Christi verwandelt worden ist?

Kardinal Cajetan hatte in seiner Erklärung der Summa (3, q. 75, a. 3 f) mit großem Nachdruck betont, die Wesenheit des Brotes werde keineswegs vernichtet, vielmehr sei die Wesenheit, die vorher Brot war, dieselbe Wesenheit, die

jetzt Leib Christi sei. Er wiederholt diesen Lehrsatz in allen möglichen Wendungen, wie um zu verhüten, daß man ihn ja nicht mißverstehen möge. Dieses Ziel hat er nun nicht erreicht; denn unter den Theologen herrscht eine ganz entgegengesetzte Auffassung seiner Worte. Cajetans Ordensgenosse Dominikus Soto sagt in seinem Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (In 4, dist. 9, q. 2, a. 4, secunda opinio), Cajetan trage eine schwerverständliche, ja unglaubliche Meinung vor, daß nämlich das Brot weder ganz noch zum Teil vernichtet werde, sondern fortbestehe als Leib Christi. Die meisten Theologen verstehen jedoch die Worte Cajetans nicht von der Fortdauer irgend eines physischen Seins des Brotes, sondern von der Fortdauer des metaphysischen Substanzbegriffs: Was vorher Substanz war, ist auch nachher Substanz; physisch ist nichts geblieben außer den Akzidenzien (vgl. Piccirelli S. 248).

In neuerer Zeit ist aber wieder, hauptsächlich durch Kardinal Billot, die Meinung vertreten worden, bei der Wesensverwandlung werde die physische Substanz des Brotes in keiner Weise zerstört, sondern so umgewandelt, daß sie als Leib Christi fortbestehe. Der Kürze halber kann man von einer negativen und einer positiven Umwandlungstheorie sprechen. Nach der negativen Theorie findet die Umwandlung so statt, daß von der Wesenheit des Brotes nichts bleibt, sondern unter denselben Gestalten, die vorher da waren, der Leib Christi gegenwärtig wird. Nach der positiven Theorie hört die Wesenheit des Brotes nicht auf zu sein, sondern sie geht über in den Leib Christi und besteht als Leib Christi weiter (vgl. hauptsächlich S. 219 ff).

Piccirelli stellt sich nun zwei Fragen, eine geschichtliche und eine spekulative. Die geschichtliche Frage lautet: Was haben die Theologen vor dem 16. Jahrhundert über die Wesensverwandlung gelehrt? Die spekulative Frage geht dahin: Welche Theorie entspricht am besten dem kirchlichen Dogma von der Wesensverwandlung?

In dem geschichtlichen Teile werden der Reihe nach vorgeführt Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Bonaventura, Ägidius Romanus, Capreolus, Paludanus, Aureolus, sodann als Vertreter von Sondermeinungen Innozenz III., Heinrich von Gent, Thomas Waldensis, Cajetan (S. 60—128). Scotus war schon vorher (S. 56 ff) besprochen worden. Das Ergebnis der Untersuchung ist folgendes: Wenn wir von einigen nebensächlichen Meinungen absehen, die bloß auftauchen, um alsbald wieder in der Versenkung zu verschwinden, so stimmen die größten Theologen darin überein, daß vom Brote nach der Wandlung nichts bleibe. Nur sagten die einen, bei der Gegenwärtigwerdung des Leibes Christi werde die Substanz des Brotes vernichtet, während die andern keine eigentliche Vernichtung, wohl aber eine Zerstörung (destructio, corruptio) der Brotsubstanz lehrten. Die Lehre von einer positiven Umwandlung der Brotsubstanz in den Leib Christi wird zuerst von Innozenz III. als die Meinung einiger Theologen berichtet, taucht abermals auf bei Heinrich von Gent und vielleicht bei Thomas Waldensis, wird wieder von Dominikus Soto erwähnt und widerlegt, um dann für Jahrhunderte aufgegeben zu werden, bis sie in unserer Zeit von neuem hervorgeholt und als allein zulässige Erklärung des katholischen Dogmas hingestellt wurde.

Was hat denn der hl. Thomas eigentlich gelehrt? Nach Billot entschieden die positive Umwandlung, nach Piccirelli ebenso entschieden das Gegenteil. Piccirelli bietet sämtliche Texte, in denen der heilige Lehrer über die vorliegende Frage redet.

Im Sentenzenkommentar (In 4, dist. 11, q. 1, a. 1 et 3) heißt es: Es ist häretisch zu sagen, nach der Wesensverwandlung ist die Substanz des Brotes noch vorhanden; sie ist weder ganz vorhanden, noch ihre Materie, noch ihre Form, noch irgend etwas von ihr (non transmutatur ita, ut aliquid ipsius maneat, sed ut nihil maneat, cui possit aliquid conferri). Eine Vernichtung im strengen Sinne des Wortes geht zwar mit der Brotsubstanz nicht vor sich, wohl aber eine Vernichtung im weiteren Sinne, eine Zerstörung, so daß von ihr gar nichts mehr vorhanden ist. Illud, quod in aliud convertitur, semper transmutatur corruptione. Ähnlich redet Thomas in den Quodlibeta 7 und 9 und im Kommentar zu 1 Cor c. 11, lect. 4 und 5, ebenso in der Summa contra gentiles l. 3, c. 63 und 64. Aus der Summa theologica gehört hauptsächlich 3, q. 75 hierher. Dort heißt es ganz am Schlusse (a. 8 ad 3), der Begriff der Wesensverwandlung sei schwieriger als der Begriff der Schöpfung; denn in hac conversione non solum est difficile, quod hoc totum convertatur in illud totum, ita quod nihil prioris maneat (quod non pertinet ad communem modum productionis alicuius causae), sed etiam habet hoc difficile, quod accidentia remaneant, corrupta substantia. Also auch hier wird eine Zerstörung der Brotsubstanz gelehrt. All diese und andere Texte erörtert Piccirelli sehr eingehend S. 84—110 und kommt zu der Schlußfolgerung: Der hl. Thomas hat dieselbe negative Verwandlungstheorie vorgetragen wie die große Mehrzahl der Theologen seit dem 16. Jahrhundert. Auch die älteren Theologen stimmen mit Thomas überein, nur Heinrich von Gent lehrt das Gegenteil.

Die spekulative Frage, welche von den beiden Theorien am besten dem Dogma der Kirche entsprechen, beantwortet Piccirelli in drei Thesen: 1. Die Auffassung der Transsubstantiation als einer positiven Umwandlung des Brotes und Weines eignet sich nicht zur Erklärung des katholischen Dogmas und scheint in sich nicht wahrscheinlich. 2. Die Auffassung der Transsubstantiation als einer eigentlichen Vernichtung des Brotes verdient zwar keine theologische Zensur, ist aber schlechthin falsch. 3. Die Auffassung der Transsubstantiation, als einer akzidentellen Gegenwärtigmachung des Leibes Christi entbehrt zwar nicht jeder Wahrscheinlichkeit, ist aber doch weniger wahrscheinlich. 4. Die Auffassung der Transsubstantiation als einer substantiellen Hervorbringung der Substanz des Leibes Christi entspricht besser der Offenbarung und Wahrheit.

Piccirelli lehnt also die positive Verwandlungstheorie vollständig ab. Von den negativen Theorien läßt er die sog. Adduktionstheorie zu, entscheidet sich aber für die Reproduktionstheorie als die wahrscheinlichere (S. 196—295). Die Vertreter der verschiedenen Erklärungen der negativen Theorie hat er S. 157 ff ausgiebig zu Wort kommen lassen.

Piccirelli hat entschieden recht mit der Behauptung, daß die positive Verwandlungstheorie nichts erklärt; sie beruft sich einfach auf die Allmacht Gottes, die ein Wesen in ein anderes verwandeln könne, und damit fertig. Aber mehr noch, sie erklärt nicht nur nichts, sondern sie zerstört den Begriff der Verwandlung, denn eine Verwandlung, bei der nichts aufhört zu sein, nichts weggenommen, nichts hinzugefügt wird, ist ein unvollziehbarer Begriff. Durch bloßes Wegnehmen oder Hinzufügen wird die Wesensverwandlung nicht erklärt; wenn also auch nichts aufhört zu sein, so findet überhaupt keine Verwandlung statt. Daß ein negatives Aufhören der Brotsubstanz notwendig sei, beweist Piccirelli aus Schrift und Überlieferung (S. 201 ff); daß eine rein positive Wesensverwandlung ein Widerspruch sei, beweist er aus dem Begriff der Verwandlung (S. 219 ff).

Es ist nun gewiß nicht zu erwarten, daß durch das Buch Piccirellis die Kontroverse endgültig beigelegt ist; dafür haben sich die Vertreter der entgegengesetzten Meinung viel zu sehr auf ihre Behauptungen festgelegt. Zudem sind in einer so abstrakten Frage einfache und zwingende Beweise so gut wie ausgeschlossen. Das werden aber alle zugestehen müssen: Piccirelli ist seinen Gegnern in der Spekulation vollständig gewachsen und in der Kenntnis der positiven Theologie weit überlegen. Das Buch ist deshalb dem Theologen so empfehlenswert, weil es den ganzen Stoff ausführlich vorlegt. Vielleicht zu ausführlich. Bündige Kürze wäre wohl wirksamer gewesen. Indessen wird der Gebrauch des Buches durch einen dreifachen Index: analyticus, alphabeticus, synopticus wesentlich erleichtert. Christian Pesch S. J.

Reformehe und christliche Ehe. Von Prof. Dr **Karl Böckenhoff.** 8° (122) Köln 1912, Bachem. *M* 2.40

„Es hat zweifellos", so schreibt Fr. W. Foerster in seiner „Sexualethik und Sexualpädagogik" ([2]1909, 224), „noch kein Jahrhundert gegeben, in welchem so viele große Kinder das Wort ergriffen haben, um ihre großen Kindereien an die Stelle erprobter Weisheit von Jahrhunderten zu setzen." Was hier die erprobte Weisheit von Jahrhunderten genannt wird, ist nichts anderes als die christliche Erblehre von dem Herrscherberuf des Geistes über die sinnlichen Triebe des Leibes und von der Pflicht des steten Kampfes, um die Herrschaft des Geistes gegen alle Widerstände zu behaupten. Nur wenn die Sturmfluten der niederen Leidenschaften durch Dämme und Deiche in ihrem regellosen Laufe aufgehalten und gelenkt werden, können Freiheit und Gerechtigkeit, Liebe und Friede erblühen. Die Dämme und Deiche aber sind die Tafeln des Sittengesetzes und die festen, rechtlich umschriebenen Institutionen des sozialen Lebens, insbesondere der Ehe und der Familie. Die großen „Kindereien" unserer Tage aber sind die wahnsinnigen Versuche jener modernen Pädagogen und Ehereformer, die alle Schutzmauern gegen die Schlammassen entfesselter Sinnlichkeit niederreißen möchten, um alles Heil von dem Ausleben der Natur und der „freien Liebe" zu erwarten. Könnte man nur in den schillernden Phrasen von „Lebenssteigerung" und neuen „Glücksmöglichkeiten" bloße Kindereien sehen! Aber diese Kindereien werden

ernsthaft im Namen der Wissenschaft und Kultur verfochten; sie haben sich eine Literatur geschaffen, über deren Zahl und Verbreitung die wenigsten unterrichtet sind. Diese Schriften dringen in die weitesten Kreise und zerstören die letzte Widerstandskraft in einem verweichlichten Geschlechte, das den Wert der Selbstüberwindung und den Heroismus des Opfers nicht verstehen will.

Es ist daher als ein Werk apostolischer Liebe zu den Seelen zu begrüßen, wenn Professor Böckenhoff in seiner Schrift die alten, ewigen Grundsätze des christlichen Sittengesetzes den modernen „Sexualtheorien" entgegenstellt und deren Leichtfertigkeit in Behandlung wichtigster Lebensfragen mit nüchterner Logik und offenem Wirklichkeitssinne bloßlegt.

Die Einleitung gibt einen Einblick in die heutige Ehereformbewegung, deren anerkanntes Haupt die Schwedin Ellen Key ist, und führt dann zu den drei Abschnitten des Werkes über, in denen der Ursprung, der Zweck und das Wesen der Ehe zur Sprache kommen. Gegen die Evolutionisten, die in der Ehe ein bloßes Produkt der Kulturentwicklung sehen wollen, wird der göttliche Ursprung der Ehe und ihre Erhöhung durch das Christentum dargetan. Der erste objektive Zweck der Ehe besteht in der würdigen Fortpflanzung des Menschengeschlechtes, während der zweite in der wechselseitigen Liebe und Hilfe der Gatten liegt. Der Hauptzweck ist es vor allem, der die feste Form der Ehe erfordert. Somit ergibt sich die Schlußfolgerung: Nicht die Liebe, sondern das Rechtsband macht das Wesen der Ehe aus, aber die natürliche und übernatürliche Liebe soll das rechtliche Verhältnis der Gatten zu einer herzlichen Lebensgemeinschaft verklären. Dies ist in kurzen Worten der Inhalt der Schrift. In der Durchführung seines Themas folgt der Verfasser überall den Spuren der Reformer, um ihre Anschauungen zu erfassen und zu widerlegen. Vielleicht ist in dieser Hinsicht sogar zuviel geschehen. Er zeigt dabei große Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur sowie mit den Fragen und Einwänden, die auch in katholischen Kreisen nicht selten erhoben werden und oft ohne befriedigende Antwort bleiben. Denn gerade das sexuelle Gebiet wird häufig zu Angriffen auf die katholische Moral benutzt, und über die Bedeutung und Heiligung des Trieblebens im Menschen bestehen vielerorts manche, die Gewissen beunruhigende Unklarheiten. Diese und ähnliche Fragen sind deshalb in den Bereich der Darstellung einbezogen, um die vielen Mißverständnisse und Entstellungen der katholischen Lehre berichtigen zu können. Dabei hält der Verfasser sein in der Einleitung gegebenes Versprechen, auch demjenigen unter seinen Lesern, der die höchsten Ansprüche an seine Diskretion und seinen Takt stellt, Genüge zu tun. Somit darf man die Schrift als eine sichere Führerin durch die Wirrsale moderner Sexualtheorien bezeichnen, die gereifteren Lesern zur Belehrung und Warnung empfohlen werden kann.

Einige unwesentliche Ausstellungen mögen das Interesse an der Schrift bekunden. Die Darstellung des katholischen Eheideals scheint mir zu sehr durch die Schilderung und Widerlegung der gegnerischen Ansichten unterbrochen, so daß dem Leser mehr das Zerrbild und die Zerstörungsarbeit der Reformer als die Würde und der Segen der christlichen Ehe zum Bewußtsein kommt. Gerade für die heranreifende Jugend hat die positive Hervorhebung der „erhabenen Gottesgedanken, die sich in der

christlichen Ehe verkörpern" (Vorwort), stählende und schützende Kraft; sie muß das Sittengesetz weniger als eine Schranke, denn als die wahrste „Lebenssteigerung" empfinden lernen. Warum der Verfasser von den Vernunftgründen für die „äußere" Unauflöslichkeit der Ehe abgesehen hat, wird durch die Anmerkung auf S. 91 nicht hinlänglich erklärt. Mag diesen Gründen eine zwingende Beweiskraft nicht zukommen, so haben sie doch genügend apologetischen Wert, um den oft erhobenen Vorwurf der Grausamkeit und Härte von der katholischen Lehre abzuwehren. Zudem hat unleugbar die staatliche Ehescheidung ihr gut Teil zu der Lockerung der Ehesitten und der Ehebegriffe beigetragen, so daß ein Schluß von der Wirkung auf die Ursache nicht unzulässig ist. Die Beweisführung auf S. 41 dürfte einer genaueren Prüfung kaum standhalten, zumal da die Juden das Recht des Scheidebriefes hatten. Das sechste und neunte Gebot des Dekalogs verbietet an sich nur den Verstoß gegen fremde, in Geltung stehende Rechte, und der unsicher überlieferte Text bei Malachias ist dem Zusammenhang nach als eine Warnung vor leichtfertiger Ehescheidung zu verstehen (vgl. Knabenbauer zur Stelle S. 460 463). Eine Anmerkung wie S. 86[4] hat auch ihre Kehrseite.

Indem der Verfasser sich durch die weitschichtige, zwar großsprecherische, aber doch gedankenarme Literatur der Ehereformer hindurcharbeitete, hat er vielen andern diese Mühe erspart und mit großer Sorgfalt wertvolles Material beigebracht, das dem Apologeten der christlichen Ehe wohl zustatten kommt.

Max Pribilla S. J.

Bodily Health and Spiritual Vigour. A book for Preachers and Teachers. By ***William J. Lockington*** S. J. With Diagrams. 8⁰ (VIII u. 128) London, New York, Bombay and Calcutta 1913, Longmans, Green and Co. 2/6*sh.*

Moderne Enthusiasten für Körperpflege reden oft so, als hätten unsere Altvordern, besonders die Aszeten, die Bedeutung der Hygiene gar nicht gekannt. Da ist es wohltuend, zu sehen, wie P. Lockington zeigt, daß die Ansichten eines hl. Ignatius von Loyola (1. Kap.), einer hl. Theresia (2. Kap.) und überhaupt der Kirche (3. Kap.) in dieser Beziehung stets modern im guten Sinne des Wortes gewesen sind. Daß zwischen Leib und Seele eine Wechselwirkung besteht, ist ja keine Entdeckung neuzeitlicher Forscher. Darum wußten auch die Alten, daß man ceteris paribus bei einer guten Gesundheit mehr für Gott leisten kann als bei einer schlechten Gesundheit, und daß gar manche Seelenleiden nur in gestörten organischen Funktionen ihren Grund haben.

Bezeichnend sind die Worte der hl. Theresia an die Ihrigen (S. 10): „Vergesset niemals, daß die Abtötung nur ein Mittel zum geistlichen Fortschritt sein soll. Schlafet gut und esset gut. Es ist Gott unendlich mehr wohlgefällig, ein Kloster von ruhigen und gesunden Schwestern zu sehen, die tun, was man ihnen sagt, als eine Schar hysterischer junger Frauen, die sich einbilden, begnadigt zu sein." Eine ganze Reihe ähnlicher Aussprüche von Meistern des geistlichen Lebens weiß der Verfasser vorzubringen, die dartun, daß man die Abtötung niemals als Selbstzweck betrachtete und immer vor Schädigung der physischen Kräfte

warnte. Mit Recht hebt er hervor, daß die Menschen der früheren Jahrhunderte sehr zäh und widerstandsfähig waren, und fragt, wie laut wohl jene alten Aszeten ihre mahnenden Stimmen erheben würden, wenn sie unser nervenschwaches, dekadentes Geschlecht vor sich gehabt hätten.

An vielen Beispielen aus der Profan- und Kirchengeschichte beweist der Verfasser, daß große, erfolgreiche Männer auch über eine kräftige Körperkonstitution verfügten. Einzelne Heilige machen allerdings eine Ausnahme. Aber auf so außerordentliche Gnaden von oben sich verlassen wollen, hieße Gott versuchen.

Das Buch ist in erster Linie für Priester und Ordensleute geschrieben, es entstand aus Vorträgen, die der Verfasser seinen jüngeren Mitbrüdern hielt. Daher berücksichtigt es vor allem die Gebrechen, die aus einer sitzenden Lebensweise entstehen oder aus der anstrengenden Tätigkeit auf der Kanzel, im Beichtstuhl und in der Schule. Unsere bequemen modernen Verkehrsmittel, so führt der Verfasser aus, berauben uns zum Teil der notwendigen Bewegung und verführen uns zu Überanstrengung. Wenn heute ein Ordensmann irgendwo eine schwere Mission vollendet hat, so setzt er sich auf den ersten besten Zug, um am Abend viele Meilen weg dieselbe Arbeit von neuem zu beginnen. Sein müdes Gehirn und seine heisere Stimme hatten keine Zeit, sich zu erholen, der Organismus hatte keine Abspannung. Anders der Missionär der alten Zeit. Er mußte meistens von einem Ort zum andern zu Fuß wandern, über Berg und Tal, durch Fluren und Wälder, da wurde der Kopf ausgelüftet, die Lungen erfrischt und alle Muskelgruppen in Tätigkeit versetzt. Abgehärtet und geistig und körperlich neu gestärkt gelangte er an sein Ziel. Auch der Pfarrgeistlichkeit ergeht es ähnlich. Früher erforderte z. B. ein Krankenbesuch viel Bewegung, heute springen wir gleich in die nächste Straßenbahn. Nicht als ob der Verfasser abraten wollte, Eisenbahn und Straßenbahn im Dienste der Seelsorge ausgiebig zu benutzen, aber er zieht daraus die berechtigte Schlußfolgerung, daß wir anderswie dafür sorgen müssen, den Ausfall der nötigen Bewegung zu ersetzen. Meistens sei es bloß Mangel an Abtötung und Selbstüberwindung, der zur Vernachlässigung der Gesundheitspflege führe.

Der zweite Teil des Buches enthält praktische Ratschläge für Nahrung und eine systematische Zusammenstellung von Übungen für die Atmungsorgane und die Muskeln. Bezüglich der Diät werden ja die Hygieniker wohl nie einig werden. So dürfte auch hier mancher einer andern Meinung sein. Für die vorgeschlagenen, wohldurchdachten gymnastischen Übungen sind keine Instrumente erforderlich, die gewöhnlichen Zimmergeräte genügen. Beigegebene Zeichnungen erleichtern das Verständnis.

Die Sprache ist frisch, lebendig und begeisternd. Aber nicht dem Athletentum redet der Verfasser das Wort, alles stellt er unter den Gesichtspunkt der Arbeit am eigenen und am fremden Seelenheil. Das Buch verdient eine weite Verbreitung und noch mehr eine Befolgung seiner vernünftigen Ratschläge.

Zu bedauern ist, daß bei den vielen interessanten Zitaten und Beispielen nur selten die Quelle angegeben ist.

Constantin Kempf S. J.

Illustrierte Geschichte der deutschen Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Von Professor Dr **Anselm Salzer.** 3 Bände. 4⁰ (2434) München (o. J.), Allgemeine Verlagsgesellschaft. *M* 57.—; geb. *M* 67.—

Schon die im Jahre 1907 erschienene Ankündigung der Salzerschen Literaturgeschichte ließ erkennen, daß es sich zunächst nicht darum handelte, die in einer langen Reihe von Auflagen zu hoher Brauchbarkeit gediehenen Werke von Brugier und Lindemann durch eine dritte Darstellung zu ergänzen und womöglich zu übertreffen. Die erste Anregung war, wie es nun auch das Vorwort bestätigt, nicht vom Verfasser, sondern vom Verlag ausgegangen. Und dieser Verlag stellte gemäß seiner in andern Unternehmungen bewährten Eigenart die Illustration stark in den Vordergrund. Da klaffte auf katholischer Seite wirklich eine Lücke, und die versprach das neue Buch mustergültig auszufüllen. Das Versprechen ist gehalten worden: wir stehen jetzt an erster Stelle. Selbst die am reichsten illustrierten nichtkatholischen Literaturgeschichten, die von König und die von Vogt und Koch, läßt Salzer mit seinen 186 Tafeln und über 500 Textbildern weit hinter sich. Es ist in den sechs Jahren seit dem Erscheinen der ersten Lieferung immer wieder rühmend anerkannt worden, daß die Allgemeine Verlagsgesellschaft alles darangesetzt hat, die weit zerstreuten und oft nur unter beträchtlichen Kosten erreichbaren Handschriften, Buchtitel, Stiche, Photographien und Gemälde mit technischer Vollendung wiederzugeben. Aber gewiß nicht weniger Dank gebührt auch für diesen Teil des Werkes dem Verfasser. Er hat, von dem verdienten Wiener Bibliographen Dr Hanns Bohatta unterstützt, aus der Menge bereits bekannter und aus der vielleicht noch größeren Menge bisher unveröffentlichter Vorlagen eine so geschickte Auswahl getroffen, daß sich in der Reihenfolge der einfarbigen und bunten Illustrationen zugleich die Entwicklung der Schrift und des Druckes sowie der zeichnerischen und malerischen Buchillustration spiegelt.

Natürlich war das nur der kleinste Teil der Arbeit, die der gelehrte Benediktiner zu bewältigen hatte. Wohl war er seit einem Menschenalter als Professor des Deutschen an dem öffentlichen Gymnasium seines altberühmten Klosters mit dem Gegenstand des geplanten Werkes innig vertraut geworden, er hatte sich durch mehrere fachwissenschaftliche Schriften an der Aufdeckung der Wechselbeziehungen zwischen der deutschen und lateinischen Dichtung des Mittelalters beteiligt, und er hatte Lindemanns Literaturgeschichte durch Bearbeitung der siebten Auflage namhaft gefördert. Aber ein ganzes Menschenleben reicht ja nicht aus, auch nur die schöne Literatur eines großen Kulturvolkes wirklich restlos zu lesen. Diese an sich einleuchtende Tatsache wird in den Kreisen, an die Bücher von der Art der Salzerschen Literaturgeschichte sich wenden, so oft übersehen, daß es durchaus nicht überflüssig ist, daran ausdrücklich zu erinnern. Der Verfasser hat sich aber nicht begnügt, zuverlässigen Vorarbeiten anderer da zu folgen, wo er selber weniger bewandert war; er hat in weitem Umfang die Ergebnisse der gesamten Forschung nachgeprüft und kann sogar über die seinem sonstigen Arbeitsgebiet fern liegende und doch sehr ausführlich dargestellte neueste Zeit die Versicherung

abgeben, er habe „weitaus die Mehrzahl der besprochenen Werke selbst gelesen". Auch ohne einen langen Anhang von Literaturnachweisen, der freilich manchem Benutzer erwünscht gewesen wäre, der aber den ungeduldig erwarteten Abschluß des ohnehin recht umfangreichen Buches bedeutend verzögert hätte, liegt in der Amtstätigkeit, der wissenschaftlichen Vergangenheit und dem staunenswerten Fleiß P. Anselms alle wünschenswerte Gewähr dafür, daß in dieser Literaturgeschichte im allgemeinen das Beste vereinigt ist, was sich über die behandelten Dichter heute sagen läßt.

Selbstverständlich ist damit nicht behauptet, daß nun schon in jeder Hinsicht das Ziel erreicht sei: der Verfasser würde sich gegen ein so gedankenloses Lob verwahren. Von kleinen Versehen in Einzelheiten, wie sie in der ersten Auflage eines solchen Werkes unvermeidlich sind und bei wiederholter Durchsicht dem Verfasser leicht von selbst auffallen, soll hier nicht die Rede sein. Doch wäre für eine neue Auflage wohl zu erwägen, ob eine Literaturgeschichte, die sich in der Hauptsache auf die schöne Literatur beschränkt, nicht danach streben sollte, die Teilung des Stoffes nur nach literarischen Gesichtspunkten vorzunehmen. Jetzt sind mehrere der zehn Perioden und ihrer Unterabteilungen ausschließlich oder vorwiegend nach politischen oder sonstigen außerliterarischen Einteilungsgründen von einander geschieden. Jedenfalls ist nicht immer klar genug dargetan, inwiefern die in einem Abschnitt behandelten Dichtungen auch literarisch irgendwie eine Einheit bilden. Vielleicht führt eine unter dieser Rücksicht strengere und deshalb durchsichtigere Anordnung bis in die letzten Teile dann auch zur knapperen Fassung mancher Ausführungen, die jetzt, wohl meist infolge der zeitlichen Nähe ihres Gegenstandes, eine für ein bedeutendes Geschichtswerk unziemliche Breite zeigen. Und endlich käme das Streben nach strafferer Einheit auch der Sprache zugute, die trotz hoher Schönheiten stellenweise sogar im ersten Band nicht gleichmäßig geglättet und nicht immer lebendig genug ist.

Ich weiß wohl, daß namentlich die letzte Forderung bei einem Werke, das eine Unzahl von kurzen Lebensbeschreibungen, Inhaltsangaben und Wertungen zu bringen hat, schwer zu erfüllen ist. Da aber der Verfasser das alles nicht trocken aufzählt, sondern Dichter und Werk in den großen Kreis der Gesamtkultur einordnet, so ist manche Schwierigkeit beseitigt, und das lockende Ziel einer mit katholischem Geiste in den tiefsten Zusammenhängen geschauten Geschichte des deutschen literarischen Lebens ist aller Anstrengung wert. Mögen die Katholiken deutscher Zunge dem Verfasser recht bald die Notwendigkeit einer zweiten Bearbeitung aufzwingen. Wer weiß, wann uns wieder ein Literaturhistoriker geschenkt wird, der wie P. Salzer in einer acht Jahrhunderte alten Abtei des ältesten Ordens auf deutschem Boden jeden Tag vom Geiste der Geschichte umweht ist, seit Jahrzehnten als Professor die literarische Vergangenheit immer wieder durchlebt und zugleich mit scharfem und doch gütigem Auge die stets sich erneuernde literarische Gegenwart durchspäht? Es wäre schade, wenn er nicht die Gelegenheit fände, seinem Buche, das jetzt schon unser zuverlässigstes und reichhaltigstes Nachschlagewerk ist, auch noch die Tiefe und Formvollendung zu geben, die er und wir alle ihm sehnlich wünschen. **Jakob Overmans** S. J.

Bücherschau.

Das Buch der Weisheit. Übersetzt und erklärt von Prof. Dr Paul Heinisch. [Exegetisches Handbuch zum Alten Testament, in Verbindung mit Fachgenossen herausgegeben von Dr Johannes Nikel. XXIV.] 8° (LVIII u. 346) Münster 1912, Aschendorff. *M* 5.80; geb. *M* 7.—

Einen sehr wertvollen Beitrag zur katholischen Exegeseliteratur in deutscher Sprache liefert hier der Straßburger Professor, der durch frühere Arbeiten über das Wechselverhältnis vom Buch der Weisheit zu den griechischen Philosophen und Philo gut für diese Arbeit vorgeschult war. Die Einleitung orientiert ziemlich ausführlich über alle wissenswerten Vorfragen; in derselben fällt nur auf, wie spät der Verfasser die Entstehung des heiligen Buches ansetzen zu sollen glaubt (zwischen 88 und 30 vor Christus); die Beweismomente dafür scheinen uns weder erschöpfend noch zwingend zu sein. Im eigentlichen Kommentar folgen sich, Abschnitt für Abschnitt, Übersetzung und Erklärung. Die deutsche Übertragung ist sprachlich und sachlich musterhaft. Schon für sich ist sie ein Zeugnis, wie geläufig dem Verfasser die Ideen und Gedankengänge des ganzen Buches sind. In der Erklärung zeigt sich Heinisch mit der einschlägigen Literatur wohlvertraut, ohne sich von ihr abhängig zu machen. Die Ausdeutung der einzelnen Verse schließt sich eng an den griechischen Urtext an, dessen gleichzeitige Benützung stets erforderlich ist, will man den Ausführungen folgen können. Die Auslegung ist ziemlich knapp, meistens treffend und wohleinleuchtend; die Schönheit und der Geist des Weisheitsbuches tritt im Lauf des Werkes hell vors Auge des Lesers. Lehrreich ist der Exkurs zu 7, 22 ff: „Der Einfluß der griechischen Philosophie auf die Lehre von der Weisheit." Die in einem früheren Werke (Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit, Münster 1908, 32 ff) vertretene Ansicht, der Autor des heiligen Buches habe bei der Beschreibung der Weisheit die bei Xenophon uns erhaltene alte Erzählung des Prodikus von Herkules am Scheidewege, wo die Tugend ähnlich personifiziert und geschildert ist, zur Vorlage genommen, nimmt Heinisch jetzt förmlich zurück. Bei Erklärung „des Gerechten" in Kap. 5 schließt er sich eng der Itala an und erklärt den Singular kollektiv. Die „Weisheit" ist teils menschliche (subjektive und objektive), teils die göttliche Weisheit. Einige Sätzchen hätten vielleicht, um vor jeder Mißdeutung geschützt zu sein, einer erläuternden Anmerkung oder einer etwas andern Fassung bedurft: so wenn es S. 109 u. ö. heißt, daß der heilige Autor „die Gerechten sogleich nach dem Tode in den Himmel kommen läßt" (Vorhölle?), wenn S. 173 steht: „Salomon erklärt hier, daß seine Seele rein von Sünde war, als sie in seinen Leib eintrat" (Erbsünde?), wenn S. 136 gesagt wird: „Die Juden meinten, daß die Geister auf die sichtbare Natur und den Menschen einzuwirken vermöchten" (und unsere Angelologie?), wenn der Verfasser sagt, nach den alttestamentlichen Autoren habe Gott die Weisheit „erschaffen" (die Verba des Urtextes קָנָה, *κτίζω* haben einen weniger bestimmten Sinn als „erschaffen"), wenn nach S. 226 „die meisten Exegeten" in den Worten *ἄμορφος ὕλη* 11, 17b „die Lehre von einer ewigen, unerschaffenen Materie ausgesprochen finden" (doch nur akatholische, rationalistische Exegeten?) u. dgl. — S. 305 steht hammôth statt hammāweth. Die Ansicht des Verfassers, Kap. 19, 17 spreche nur von verschiedenem Takt, nicht verschiedener Melodie oder Tonart (etwa Dur, Moll u. dgl.), ist Referent nicht ganz überzeugend vorgekommen.

Das Ideal der katholischen Sittlichkeit. Eine apologetische Moral-Studie. Von Dr Strehler. Zweite, verbesserte Auflage. 8° (IV u. 84) Breslau 1912, Aderholz. Kart. *M* 1.50

Angegriffen wird die Sittlichkeitslehre, das Sittlichkeitsideal der katholischen Kirche in Deutschland wahrlich genug und übergenug. Deshalb entspricht es einem

wahren Bedürfnis, daß auch immer neue Verteidiger auftreten. Einzeluntersuchungen sind erwünscht, aber auch Überblicke über das ganze weite Gebiet haben ihren Nutzen. Dem Verfasser kam es offenbar darauf an, die Hauptlinien des katholischen Ideals zu zeichnen. Die katholische Sittlichkeit ist theonom; göttlicher Ursprung, das ist ihr Adelsbrief. Dadurch tritt sie überlegen der Autonomie entgegen. Sie bietet „den Ausgleich von berechtigter Selbständigkeit und hingebender Gemeindesorge" in ihrer Individual- und Sozialethik. Weil „ein notwendiger innerer Zusammenhang zwischen der menschlichen Sittlichkeit und dem menschlichen Glück" besteht, so findet sich der berechtigte Kern des Eudämonismus in der katholischen Sittlichkeitslehre aufs beste geborgen. Freilich weiß sie auch „sehr wohl, daß die Selbstverleugnung, das ‚Kreuztragen', an den Anfang und an das Ende aller sittlichen Bemühung gehört". Die Sittlichkeitslehre kann vor neue Aufgaben gestellt werden durch die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, das wird gezeigt durch das Beispiel der Zinsfrage. Diese Entwicklung ist jedoch nicht ohne Gott geschehen, wie die Evolution es will, „sondern nach seinem Willen, zur Verwirklichung seiner Absichten". Zur Entwicklung und Förderung soll auch die positive Gesetzgebung beitragen. Aber diese Gesetzgebung ist nicht zu verwechseln mit der Gesetzesgerechtigkeit, die Christus bekämpfte bei seinen Zeitgenossen. Die Sittlichkeit, wie die katholische Kirche sie lehrt, geht von Gott aus, ist darum überweltlich. Aber sie ist trotzdem dem Menschen nicht äußerlich; ihr Licht dringt bis ins Innerste des Menschen hinein. Unwandelbar ist sie zwar in ihren Grundgedanken, aber doch der Entwicklung fähig und geeignet, den Menschen zur höchsten Stufe zu führen. Gott selbst ist ihr Ziel, ihr Inhalt, das Zentrum ihres Strebens. Das wird im zweiten Teile ausgeführt. Der Heiland kommt als Wahrheit, Kraft und Liebe. Neues Leben bringt er! Gottesverehrung im erhabensten Sinne ist seine Sittlichkeit. Sein Werk soll Einheit haben und unvergänglichen Bestand im Heiligen Geiste, der das Werk Christi wirklich und lebendig erhält. Diese Erziehung durch die Kirche und diese innere Gnadenhilfe des Heiligen Geistes drücken der katholischen Sittlichkeit den eigentümlich religiösen Charakter auf, im Unterschied von der rein philosophischen Ethik. Die ethische Kultur ist also nur ein stückweiser Ersatz für die religiöse Sittlichkeit und kann dieser nie gleichwertig, noch weniger überlegen sein. Planmäßiges, beharrliches Fortschreiten zum Ideal des Evangeliums, das ist Aszese. Was der Christ an aszetischen Übungen im religiösen Gemeinschaftsleben mindestens tun soll, um die Herrschaft des christlichen Geistes und den rechten Zusammenhang mit dem organisierten Gemeindeleben in sich zu sichern, das ist in den Kirchengeboten formuliert. Die evangelischen Räte wollen Gefahren und Hindernisse der Sittlichkeit entfernen. Soweit die „Welt" sich der Seele als einziger und höchster Lebensinhalt aufdrängen will, so weit muß sie gemieden, bekämpft, überwunden werden. Aber gleichzeitig fordert der Geist des Christentums den Gebrauch aller Kräfte, auch der natürlichen. So eint sich Kulturarbeit mit der nötigen Weltflucht. Aber dazu braucht es Gnade! Sie ist das geheimnisvolle Lebenszentrum der katholischen Sittlichkeit. Leben aus Glaube, Hoffnung, Liebe, das ist katholische Sittlichkeit. Im Kultus findet das seinen äußeren Ausdruck. Seine Vollendung wird dieses sittliche Leben und Streben einst in der Seligkeit finden. Auf dem Wege selbstloser, gegenseitiger Liebe sollen wir zu unserem beseligenden Glück in der Liebesruhe Gottes hingelangen. — Das wären wohl die Hauptlinien des Ideals der katholischen Sittlichkeit, wie der Verfasser sie zeichnet. Nun zur Darstellung. Wenn man den Begriff „Mensch" bilden will, der für alle Individuen paßt, so muß man manches fortlassen, was dem einzelnen eigentümlich ist, aber sich nicht bei allen findet. So ähnlich kommt uns das Verfahren des Verfassers vor. Er sucht einen Ausdruck, der auch zu vielen Ansichten der Gegner paßt, gleichsam als wollte er ihnen zurufen: Seht, was ihr sucht und wünscht, das haben wir ja auch. Deshalb wünschen wir ihm recht viele Leser aus jenem Lager, wo sonst das Gesetz gilt: Catholica non leguntur. Manches

Vorurteil würde sicher gehoben. Freilich hat diese Art der Darstellung den großen Nachteil, daß das spezifisch Katholische bedeutend zurücktreten muß, und daß eine Anpassung an die Ausdrucksweise der Gegner eintritt, die bei Lesern, die selbst nicht ganz klare Begriffe haben, Verwirrung anrichten kann.

Introductio historico-critica in sacros novi Testamenti libros, cui praemittuntur notae chronologico-criticae de vita D. N. Iesu Christi, necnon geographico-politicae de Palaestina tempore Christi. Auctore Dr Ladislao Babura. 8° (XVI u. 404) Estergom 1910, Selbstverlag (für Österreich und Ausland: Wien, Mayer & Co.). Geb. *K* 10.—

Das Buch, dessen Inhalt im Titel angegeben, ist als erste Einführung für Theologiestudierende gedacht. Leichte und einfache Sprache, übersichtlicher Druck und klare Disposition machen es dafür sehr geeignet. In seinen Aufstellungen, namentlich bei strittigen Fragen, folgt der Verfasser, wie er ausdrücklich hervorhebt, der Ansicht bewährter Autoren, ohne sich jedoch neueren Anschauungen zu verschließen. In der Berücksichtigung derselben hätte aber doch wohl etwas mehr geschehen können. Die am Schlusse eines jeden Abschnittes angegebene neuere Literatur, die etwas schematisch auf das letzte Jahrzehnt beschränkt ist, kann dafür keinen Ersatz bieten, so anerkennenswert die Angabe derselben auch ist. Wir möchten wünschen, daß der Verfasser bei einer neuen Auflage besonders nach dieser Seite hin sein Buch weiter ausgestalten möge. Aber auch so kann es den Vergleich mit andern ähnlichen Büchern recht wohl aushalten.

Epitome Theologiae Moralis universae per Definitiones, Divisiones et summaria Principia pro recollectione Doctrinae Moralis et ad immediatum usum confessarii et parochi excerptum ex Summa Theologiae Moralis R. P. Hieronymi Noldin S. J. a Carolo Telch. 16° ($8^1/_2 \times 16^1/_2$ cm, Stärke 10 mm) (XXXII u. 540) Oeniponte 1913, Rauch. Geb. *K* 4.— = *M* 3.40

Was Plötz für die Geschichte, hat Telch für die Moral getan. In überaus praktischer Weise sind in diesem kleinen, handlichen Büchlein die Lehren der katholischen Moral, soweit sie für den Kasuisten von Belang sind, auszugsweise zusammengetragen: eine willkommene Gabe für jeden, der die Moraltheologie im Fluge repetieren oder sich in vorkommenden Fällen schnell über das Urteil eines so gewiegten Theologen, wie P. Noldin es ist, unterrichten will. Für den unmittelbaren Gebrauch im Beichtstuhl ist der Druck, in Anbetracht der gewöhnlichen Beleuchtungsverhältnisse, allerdings etwas gar zu fein. Das Büchlein wird sich trotzdem viele Freunde gewinnen, und das ist ihm zu gönnen.

Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitäts-Disziplin und ihre Weiterbildung. Nach Archivalien bearbeitet von Dr Franz Dorfmann. gr. 8° (XVI u. 272) Wien u. Leipzig 1910, Kirsch. *M* 6.—

Die Pastoraltheologie hat sich nicht von innen heraus entwickelt aus dem theologischen Lehrbetrieb, sondern sie ist mehr von außen den theologischen Fakultäten aufgedrängt worden. Und zwar geschah das durch eine Staatsgewalt, die der Kirche nichts weniger als freundlich gesinnt war, die österreichische Regierung im Aufklärungszeitalter. Wenn ihr aber als Angebinde auch das Staatskirchentum sozusagen bei der Geburt mitgegeben wurde, so nahm sie doch einen Weg, der sie zur vollen kirchlichen Treue führte. Diese Entwicklung ist abgeschlossen, ihr nachzugehen gewiß eine verlockende Aufgabe. Die allmähliche Fortbildung war aber noch kompliziert durch ein anderes Streben. Ursprünglich wurden die Fächer der Pastoral eingeführt als ein Praktikum, nachdem man der Theorie drei Jahre gewidmet hatte. Die Männer, denen der Lehrauftrag wurde, suchten natürlich System in die Sache zu bringen. Diese andere Entwicklung ist heute noch nicht abgeschlossen; ja der eigentliche

Umfang steht noch nicht einmal fest. Eine Reihe von Systemen analysiert der Verfasser. Am besten gefällt ihm die Begriffsbestimmung von Amberger. Allein die Sache hat doch einen großen Haken. Man müßte denn einen andern Begriff der Theologie aufstellen, als man das seit langem gewohnt ist, und dazu wird man wohl nicht leicht sich entschließen. So hoch steht doch das Ansehen Ambergers nicht. Der Verfasser bringt am Anfang eine Masse positiven Materials über die verschiedenen Änderungen der theologischen Studienordnung, die im 18. Jahrhundert von der josephinischen Staatsgewalt eingeführt wurden. Man kann nur sagen: Gott bewahre uns vor dieser fremden Einmischung. Vestigia terrent.

Die Armensünderkommunion. Ein Beitrag zur Geschichte der Kommunionpraxis. Von Dr Johann Haring. 8° (48) Graz u. Wien 1912, „Styria". *M* 1.30

Es ist eine bekannte Tatsache, daß mancherorts den „Armen Sündern", d. h. den zum Tode verurteilten Verbrechern, die heilige Wegzehrung verweigert wurde. Professor Haring geht den Spuren dieser Praxis nach und findet, daß die römische Kirche auch in dieser Frage die richtige Mitte innegehalten hat, während Gallien und besonders Spanien von jeher noch bis in die Neue Zeit einen ungewöhnlichen und für die heutigen Christen unverständlichen Rigorismus vertraten. Als Maßstab zur richtigen Beurteilung wurden unter andern folgende Anschauungen angeführt: durch Empfang der heiligen Eucharistie werde der Delinquent ebenso immun und unantastbar wie eine konsekrierte Kirche; ein Verbrecher sei auch dann noch als „öffentlicher Sünder" von der Kommunion auszuschließen, wenn er reumütig gebeichtet habe; zum würdigen Empfang der heiligen Kommunion bedürfe es einer (jansenistisch gedachten) Vorbereitung, deren ein öffentlicher Verbrecher überhaupt nicht fähig sei.

Marriage in church and state. By the Rev. T. A. Lacey, M. A. [Library of historic theology. Edited by W. C. Piercy.] 8° (XXI u. 248) London 1912, Scott. 5*Sh*.

Ein protestantischer Engländer positiv-gläubiger Richtung behandelt in diesem Werke die Ehe nach dem Naturgesetz (1. Kap., S. 1—35), nach dem Gesetz der Gnade (2. Kap., S. 36—58), nach dem menschlichen Gesetz (3. Kap., S. 59—107), dem kanonischen Recht im besondern (4. Kap., S. 108—162) und endlich die Ehe im modernen Staat (5. Kap., S. 163—226). Das Buch ist mit großem sittlichem Ernste, aber ohne nennenswerten wissenschaftlichen Apparat geschrieben. Kleine Schiefheiten laufen vielfach mit unter, so z. B. wird die erstmalige Zusammenzählung der sieben Sakramente auf den Lombarden zurückgeführt (S. 42) — was allerdings bei den Protestanten seit G. L. Hahn gang und gäbe ist —, die sakramentale Auffassung der Ehe beim hl. Paulus wird heidnischem Mysterieneinfluß zugeschrieben (S. 42 f); die Ehegnade findet eine zu starke Einschränkung (S. 51 f). Das Hauptbedenken aber richtet sich gegen die allzu große Gewalt über die Ehe, welche der Verfasser dem Staate zuweist. Es wird wohl kaum ein Katholik vorbehaltlos dem Vorschlage des Autors zustimmen können, es solle durch eine internationale Regelung dem heillosen Wirrwarr gesteuert werden, den die verschiedenen Gesetzgebungen in die ehelichen Rechtsverhältnisse hineingetragen haben; die Aufstellung oder Abschaffung von Ehehindernissen ist nun einmal ausschließliches Rechtsgebiet der Kirche. Im übrigen kann mit Genugtuung festgestellt werden, daß sich die meisten Anschauungen des Verfassers über die Ehe mit der katholischen Lehre decken.

Annus liturgicus cum introductione in disciplinam liturgicam. Von P. Dr M. Gatterer S. J. Dritte Auflage. 8° (XV u. 424) Innsbruck 1912, Rauch. *K* 3.40 = *M* 2.90; geb. *K* 4.40 = *M* 3.75

Kaum war die zweite Auflage dieses Werkes erschienen, ergingen die neuen Entscheidungen über Feste und Breviergebet, und damit war das neue Buch wiederum veraltet. Es verdient deshalb die Bereitwilligkeit des Verlages, die zweite Auflage

nicht weiter zu verkaufen, sondern sofort eine Neubearbeitung auf den Markt zu werfen, offene Anerkennung. Diese Neubearbeitung liegt nun vor; sie entspricht, abgesehen von den allerneuesten Verordnungen, z. B. über die Kommunion unter fremdem Ritus (S. 41), dem Stande der geltenden Liturgiegesetzgebung und bietet genauen Aufschluß über die Gliederung des gesamten Kirchenjahres, über Sinn und Bedeutung der einzelnen Festzeiten, über die Regeln, welche bei Verlegungen von Festen zu beobachten sind, und über tausenderlei Dinge, die man sonst aus verschiedenen Werken mühsam zusammensuchen muß. Es wäre zu wünschen, daß das Büchlein als Vademekum in die Hände möglichst vieler Theologiestudierenden gelangt.

Tournier mit dem Modernismus. Von J. Neyses. 8° (118) Trier 1913, Paulinusdruckerei. 75 *Pf.*

Anlaß der Schrift und Inhalt sind ausgesprochen im Untertitel „Kritische Parade der Vorstöße Professor Schnitzers in seiner Rede zu Bernkastel-Kues ‚Diskussion mit Professor Vares' (10. November 1911) und in seiner Schrift ‚Katholizismus und Modernismus'". Die Schrift ist flott geschrieben und liest sich angenehm. Obwohl bloße Gelegenheitsschrift, hervorgerufen durch die Veröffentlichung der Rede Dr Schnitzers, ist sie ihrem Inhalt nach für weite Kreise interessant, denn sie zeichnet die Kampfesweise eines deutschen Modernistenführers und seine Waffen höchst anschaulich. Die Einleitung bespricht Schnitzers Vor- und Nachwort, schildert die Vorgänge in Bernkastel-Kues und das für Schnitzer so unrühmliche Ende, welches seine Diskussion mit Professor Vares nahm. Der Hauptteil der Broschüre befaßt sich mit dem sachlichen Inhalt der Rede Schnitzers. Den Kernfragen des Modernismus war der Redner fast ganz aus dem Wege gegangen. Dieses Fliehen vor der eigentlichen Aufgabe geißelt Neyses in dem Kapitel: „Bitte zur Sache, Herr Professor!" Auch vom „Katholizismus" sprach Schnitzer nicht, sondern malte seinen Zuhörern das Schreckgespenst „Ultramontanismus". Dieses eine Wort bot Gelegenheit, von angemaßter Weltherrschaft, von alter und neuer Inquisition, von Ketzerhinrichtung und Hexenbränden zu reden, lauter zugkräftigen Dingen. Neyses zeigt, wie armselig es mit der „Quellenforschung" Schnitzers auf diesen Gebieten bestellt ist; wie er nicht selten auf Werke zweiter Hand sich stützt, und zwar solche, auf die er sich wegen ihrer katholikenfeindlichen Tendenzen nicht berufen durfte, wie Friedrich, Lea, Hansen. Daß Schnitzer nunmehr im „Neuen Jahrhundert" P. M. Baumgarten, den Gegner der beiden letzteren, zum Jesuiten macht, um seine Gewährsmänner zu retten, beweist sicherlich nicht sonderliche Akribie. Da, wo Schnitzer die Quellen selber anführt, befolgt er eine merkwürdige Interpretationsweise; er liest das Ungünstigste in die Aussagen der Päpste und anderer hinein, obwohl oft genug eine andere, ganz harmlose Deutung nahe liegt und wohl die einzig richtige ist. So gelingt es Neyses leicht, Innozenz III., Gregor VII. und zum Teil Gratian treffend zu verteidigen. An andern Stellen wünschte Referent etwas mehr Zurückhaltung von seiten des Verfassers. Kap. 4 widerlegt treffend die Behauptung Schnitzers: Thomas von Aquin habe seine Lehre vom Primat auf gefälschte Dokumente gestützt. Der wuchtigen Entgegnung sucht Schnitzer im „Neuen Jahrhundert" durch die Bemerkung zu begegnen, daß zwischen religiösem und politischem Papsttum ein großer Unterschied herrsche. Allein Schnitzers Gegner können auch lesen und wissen wohl, wie dieser in seiner Broschüre „Hat Jesus das Papsttum gestiftet?" einfach behauptet „Nein!" Recht gelungen ist Kap. 5. Neyses, Rektor des Cusanusstiftes, betrachtet es als Ehrenpflicht, den großen Kardinal in Schutz zu nehmen gegen Schnitzer, der ihn wegen seines „kritischen Sinnes" zum Modernisten stempeln möchte. Gewiß besaß Nikolaus von Kues „kritischen Sinn", aber den wahren; er war und blieb der katholischen Kirche und dem Papste treu ergeben. Auch in den übrigen Kapiteln „Schnitzer als Kulturhistoriker", „Moderne Inquisition", „Schnitzer und die Päpste" wird der Münchner Professor gründlich abgefertigt. Der Schluß

der Schrift ist einem Ausblick auf die Folgen und auf die Aussichtslosigkeit des Modernismus gewidmet. Wie sehr die Broschüre getroffen hat, zeigt Schnitzer selbst in einer Artikelserie im „Neuen Jahrhundert". Was ihm an sachlichen Momenten gebricht, ersetzt er reichlich durch persönliche Invektiven gegen die Geistlichkeit von Bernkastel-Kues, namentlich gegen Dekan Dr Becker. Die Angegriffenen stehen nur um so höher da in den Augen derer, die sehen wollen. Sich selbst aber und seinen Freunden leistet Schnitzer durch seine Schreibweise den denkbar schlechtesten Dienst.

Leitfaden der philosophischen Propädeutik. Für den Schulgebrauch. Von Professor Peter Vogt S. J. gr. 8° Freiburg 1911, Herder.

I. Teil: **Logik.** (VI u. 72) *M* 1.20; geb. *M* 1.60

II. Teil: **Psychologie.** (IV u. 78) *M* 1.20; geb. *M* 1.60

Peter Vogts „Stundenbilder der philosophischen Propädeutik" (Freiburg 1909, Herder) fanden allseitige Anerkennung (siehe diese Blätter LXXXI 65 ff), selbst auf gegnerischer Seite war man mit dem Lobe nicht karg. Der vorliegende Leitfaden, der dem Schüler dienen soll, schließt sich an die Stundenbilder eng an. Nur ist hier die Logik der Psychologie vorangestellt. Trotz der notwendigen Kürze hat der Leitfaden sich die Haupteigenschaften der „Stundenbilder": Klarheit und Reichhaltigkeit zu wahren gewußt. Besonders hervorgehoben zu werden verdient die scharfe, präzise Fassung der Begriffe, man vergleiche z. B. (I 22) die Formulierung der Begriffe von Grund und Ursache in ihren verschiedenen Differenzierungen. Pädagogisch sehr wertvoll ist die Anregung zum selbständigen Denken, wozu der Verfasser auf Schritt und Tritt den Schüler gleichsam nötigt. Die erläuternden Beispiele sind durchgehends gut gewählt, leicht verständlich und geeignet, Interesse an der Sache zu wecken. Schwerlich dürfte ein Leitfaden gefunden werden, der das Ziel, das der Verfasser sich gesteckt, „im Schüler die besonnene Kraft selbständigen Denkens und Urteilens zu wecken und großzuziehen", besser erreichen könnte.

Questions d'enseignement de Philosophie Scholastique. Par le Père Paul Geny. 12° (236) Paris 1913, Beauchesne. *Fr.* 3.—

Die Schrift, aus gesammelten Zeitschriftenartikeln bestehend, kann auf Lehrer der Philosophie anregend wirken. Der erste und größte der Aufsätze befürwortet eine Änderung des Unterrichtes in der Ontologie. Er hält es nicht für das Beste, sie gleich nach der Logik zu geben; die Studierenden seien auf dieser Stufe für den schwierigen Stoff nicht hinlänglich vorbereitet und zögen aus dem Studium nicht den wünschenswerten Gewinn. Geny möchte daher die Ontologie aufteilen und an der jetzt üblichen Stelle nur die Fragen belassen, die einen natürlichen Abschluß der Logik und Eingang in die Philosophie der Natur und der Seele bilden. Es läßt sich ohne Zweifel vom didaktischen Standpunkt aus manches für die auch historisch beleuchteten Vorschläge des Verfassers geltend machen; aber gewiß werden viele Professoren die lichtvolle Synthese, die wir an der jetzigen Ontologie haben und die eine so sichere Wegleitung bietet, nicht opfern wollen. Der anziehendste der fünf Aufsätze scheint der über die scholastische Disputierweise und ihren pädagogischen Wert. Persönliche Erfahrung und Beobachtung setzen sich hier mit den landläufigen Vorurteilen auseinander und zeigen, daß die scholastische Form der Disputation weder überschwer noch unnütz noch langweilig ist. Nach Genys Ideen durchgeführt, müßte sie überall handgreifliche Früchte zeitigen. Ein anderer Aufsatz bespricht die Rolle der Naturwissenschaften und Mathematik im philosophischen Bildungsgang und empfiehlt diese Fächer nachdrücklich. Mit Perriers Geschichte der neuscholastischen Philosophie beschäftigt sich ein längeres Referat; geschichtliche und darstellende Mitteilungen über die gregorianische Universität in Rom, zu deren Lehrkörper der Verfasser gehört, schließen das Buch.

Geschichte der deutschen Kultur. Von Prof. Dr Georg Steinhausen. Zweite, neubearbeitete und vermehrte Auflage. I. Band. Mit 86 Abbildungen im Text und 10 Tafeln in Farbendruck und Kupferätzung. Lex.-8° (XII u. 428) Wien u. Leipzig 1913, Bibliographisches Institut. *M* 10.—

Der Band führt bis zum Beginn des 14. Jahrhunderts. Einleitend charakterisieren die ersten zwei Kapitel die „deutsche Landschaft" und den „germanischen Menschen". Die Entwicklung beginnt mit dem „Hervortreten des deutschen Menschen", dessen „Erziehung durch die Kirche" ausmündet in eine „wirtschaftliche und geistige Differenzierung". Infolge des durch die Kreuzzüge angebahnten Kulturwandels kommt „eine feinere gesellschaftliche und geistige Kultur" zustande, welche dem Hervortreten des wahren deutschen Volkstums, einer „volkstümlichen Kultur des Lebensgenusses", die Wege bereitet. Es ist nicht leicht, durch die weitgedehnten Kapitel sich durchzuarbeiten, die eine innere Gliederung nicht immer klar hervortreten lassen und die gehäuften Stoffmassen zuweilen mehr äußerlich aneinanderzuschichten als innerlich zu durchdringen scheinen. Trotzdem wird man die ernste Arbeit achten, durch manches gute Urteil und manche treffende Beobachtungen erfreut werden. Am besten werden die rein wirtschaftlichen Fragen behandelt, wie schon das einleitende Kapitel über die deutsche Landschaft nach dieser Richtung eine große Auffassung verrät. Würde sich der Verfasser damit beschieden haben, in dieser feiner Weise eine deutsche Wirtschaftsgeschichte zu schreiben, er hätte wohl auf ungeteilte und allgemeine Anerkennung mit Zuversicht rechnen dürfen. Um jedoch die gesamte geistige Kultur des Mittelalters auch nach der Seite der Religion und Sitte hin zutreffend widerzuspiegeln, dazu genügt es nicht, ein vielseitiger, vielbelesener und geistig reger Freund patriotischer Geschichtschreibung zu sein, und offenbar sind gerade auf die religiösen und kirchlichen Fragen jenes eindringende Studium und jene gewissenhafte Sorgfalt nicht verwandt worden, die bei Behandlung der wirtschaftlichen, technischen und künstlerischen Fragen sich kundgeben. Der Verfasser hat manches gute und richtige Wort für die Verdienste der Kirche um die Kultivierung Deutschlands, die Abschaffung oder Milderung von Sklaverei und Leibeigenschaft, die Aufrechterhaltung von Frieden und Ordnung und insbesondere die wirtschaftliche Betätigung der Klöster. Um so mehr bedauert man, an vielen andern Stellen den abgebrauchten Schlagwörtern und Phantasiegebilden der glaubensfeindlichen Geschichtschreibung zu begegnen und in Bezug auf alles, was Christentum und Glauben angeht, fast jedes Verständnis zu vermissen. Eine kleine Blütenlese ist hier unerläßlich: Durch das Christentum wurde dem deutschen Leben dauernd eine die fremde Kultur verkörpernde Macht eingefügt, welche das volksmäßige Selbstbewußtsein der Deutschen zu unterdrücken sucht. Dadurch existierten im deutschen Volke zwei fremde Welten nebeneinander, die sich nur mühsam verstanden. Der neue Glaube mit seinem jüdisch-starren Kern und dem hellenistisch-greisenhaften, müden Gedankensystem, das ihn auf dem Grunde eines überreifen Geisteslebens ausgebaut hatte, mußte dem deutschen Menschen unendlich fremd erscheinen; die christliche Sittenlehre ist nur „ein Produkt alter, fremder Kulte". Die Kirche hat nicht nur die Lehre vom Teufel und den teuflischen Gewalten ausgebildet, sondern die innere Aufregung im deutschen Menschen auch noch verstärkt durch den eifrig von ihr gepflegten Jenseitsglauben und hat dadurch die Phantasie krankhaft bewegt. Unzweifelhaft erhielt dadurch „das deutsche Gemütsleben einen düstern Zug", eine „fremde Denkart" war dem Deutschen eingeimpft. Er handelt jetzt unter „selbstquälerischer Jenseitsstimmung" und „lediglich aus äußerlichen, materialistischen Motiven", nämlich — der „Sorge für sein Seelenheil". Die Kirche hat ehefeindliche Anschauungen an den Tag gelegt, neue Hindernisse für die Ehe zu den alten hinzugefügt, durch ihre aszetische Stellung zum Geschlechtstrieb auch die Frau an sich herabgesetzt und prinzipiell mißtrauisch angesehen. (An anderer Stelle wird hingegen wieder anerkannt, daß gerade die Kirche „einer höheren Auffassung der Ehe

die Wege geebnet", und daß „die schroffe Betonung des Prinzips der Keuschheit die Rolle gerade der Frauen nicht gemindert habe".) Die oberste Gewalt des Papstes ist erst „durch die pseudoisidorische Fälschung stipuliert worden", und zwar war es Nikolaus I., ein energischer Papst, der „dem Augustinischen Gedanken vom Gottesreich zu Hilfe kommen wollte" und deshalb „durch literarische Fälschungen das Dogma von dem geistlichen Haupte der christlichen Welt und der Unterordnung des Staats stabilierte". Aber erst infolge der kluniazensischen Reform wurde die Kirche als Sondermacht recht eigentlich begründet und gab sich die straffe, auf dem Mönchtum ruhende, in monarchischer Spitze, dem Primat des Papstes, auslaufende Verfassung. Auffallenderweise grollt dieser deutsche Kulturhistoriker der Kirche wegen des Ehehindernisses der Blutsverwandtschaft, fast noch mehr aber wegen der Gepflogenheiten des Ordenslebens. Der klösterliche Gehorsam ist „so ungermanisch wie möglich", das strenge Stillschweigen bringt eine „Verfinsterung des Klosterlebens", die „Ruhe des Grabes" und „hindert den geistigen Verkehr"; der „Aderlaß trat trotz kirchlicher Opposition immer regelmäßiger als Bußübung auf", doch „bringt man sich endlich die Aderlässe systematisch bei, um nur ein bleiches, überirdisches Aussehen zu haben". Die „scholastische Methode" beruhte auf „der Kunst, durch äußere dialektische Mittel einander widersprechende Wahrheiten, d. h. im Mittelalter Sätze von Autoritäten, in Harmonie zu bringen"; es war die Kunst, auf formalem Wege alles beweisen und bestreiten zu können. Nur aus Interesse am Disputieren wurden die törichtesten Probleme und spitzfindigsten Fragen aufgeworfen. Die theologischen Fragen selbst wurden zu philosophischen Problemen. Wirklich neue Probleme wurden aus diesem Stoff nicht herausgeholt. „Die Philosophie hat die Dogmen nur zu beweisen und so zu festigen." (!) „Den großen Gelehrten macht da nur die Vollendung in der Disputierkunst." Derartige, höchst anfechtbare Stellen ließen sich häufen. Nur mit wahrer Trauer kann man von einer Geschichte der deutschen Kultur Notiz nehmen, die 1913 in neubearbeiteter Auflage erscheint und auf andern Gebieten manches Gute enthält, in dem aber, was für das Verständnis des Mittelalters das Wichtigste ist, so tief unter ihrer Aufgabe zurückbleibt.

Opere Storiche del P. Matteo Ricci. Edite a cura del comitato per le onoranze nazionali con prolegomeni note e tavole dal P. Pietro Tacchi Venturi S. J. 4° Macerata 1911.

Vol. I: I Commentari della Cina. (XXXVIII u. 650)

Subskriptionspreis für beide Bände *L* 20.—

Ricci, der berühmte Missionär und Begründer der neuzeitlichen Chinamission, steht bei seinen italienischen Landsleuten in hohen Ehren und wird von ihnen als der „Wiederentdecker Chinas" mit Stolz neben Marco Polo und Cristoforo Colombo gestellt. Das dreihundertjährige Todesgedächtnis (1610—1910) Riccis wurde wie ein nationales Fest gefeiert und zumal in Riccis Vaterstadt Macerata glänzend begangen. Die bleibende Frucht dieser Veranstaltungen ist vorliegendes Prachtwerk, das, im Namen des Comitato per le onoranze nazionali herausgegeben, uns die erste kritische Ausgabe von Riccis Werken und Briefen bietet. Im Jahre 1615 erschien in Augsburg (nicht Wien, wie in den Prolegomeni XXXIV[2] steht) das Buch: De Christiana Expeditione apud Sinas suscepta a Societate Iesu. Ex P. Matthaei Ricci eiusdem Soc. Commentariis libri 5. — Ad S. D. N. Paulum V — In quibus Sinensis Regni mores leges atque instituta et novae illius ecclesiae difficillima primordia accurate et summa fide describuntur. Auctore P. Nicolao Trigautio, Belga ex eadem Societate, August. Vind. 1615. Das Buch machte außerordentliches Aufsehen und ging in rasch sich folgenden Auflagen (Augsburg 1615, 1623; Lyon 1616; Köln 1617, 1684; Lissabon 1623; Rom 1678; Leiden 1639 u. a.) und in Übersetzungen (deutsch und französisch 1617; spanisch 1621, italienisch 1622) rasch durch alle Lande. Es brachte die erste genaue Kunde von

dem noch so geheimnisvollen Reich der Mitte und seiner Mission und gab Aufschlüsse, die weit über die unbestimmten und geographisch verschwommenen Reiseberichte eines Marco Polo, der mittelalterlichen Franziskanermönche und des Augustiners Gonzalez de Mendoza (1585) hinausgingen. Ricci schrieb zugleich als Apostel und Mann der Wissenschaft, auf Grund eines dreißigjährigen Aufenthalts in China. Er kannte nicht bloß das Land, dessen erste kartographische Aufnahmen er machte, sondern auch dessen Sprache, Literatur und Geschichte wie wenige nach ihm. Er war wirklich befähigt, ein genaues, zuverlässiges Bild von China und dessen Mission, die er gegründet, zu entwerfen. Ricci starb indessen (11. Mai 1611), ehe er sein Werk für den Druck fertiggestellt. Es war der Belgier Nikol. Trigault (Trigautius), der 1613 das Manuskript mit nach Europa nahm, es dort redigierte, kürzte, ergänzte und im Auftrage des Papstes Paul V. in lateinischer Sprache mit seinem Namen herausgab. Mit Unrecht beschuldigt jedoch Bartoli (Asia l. 1, c. 70) Trigault des Plagiates. Ausdrücklich erklärt dieser auf dem Titelblatt und in seinem Vorwort das Werk als P. Matth. Ricci partus, feiert Ricci als Begründer der chinesischen Mission und besten Kenner des Landes und bestimmt genau, wie sich Original und Bearbeitung zueinander verhalten. Zudem gibt Trigault sehr viel von dem Seinen dazu. So ist Riccis Werk seit 300 Jahren tatsächlich nur in der Trigaultschen Bearbeitung und in Bartolis Auszügen bekannt geblieben. Erst jetzt, da die von Tacchi Venturi wieder aufgefundene und musterhaft edierte Urschrift vor uns liegt, kommt der zumal in missionsgeschichtlicher Beziehung hohe Wert des Werkes zur vollen Geltung. Eine eingehende Würdigung desselben wird sich besser geben lassen, wenn auch der 2. Bd der prächtig ausgestatteten Publikation vorliegt. Er wird die Briefe Riccis bringen, von denen bisher erst der geringste Teil bekannt war.

L'Anfiteatro Flavio nei suoi venti secoli di storia. Studio storico del P. Colagrossi. Con 16 illustrazioni e 6 tavole. Fol. (VIII u. 384) Firenze 1913, Libreria Editrice Fiorentina — Roma Libr. „Propaganda". *L* 12.50

Bietet die Schrift auch keine Resultate neuer Forschungen und Untersuchungen, so darf sie doch immerhin als eine eingehende Darstellung der nun fast zweitausendjährigen Geschichte des römischen Kolosseums Anspruch auf Berücksichtigung erheben. Ein Mangel ist, um das schon gleich zu sagen, daß sie etwas an Hyperkritik leidet, indessen bietet sie sehr reiches Material zur Geschichte des Baues, und das ist die Hauptsache. Ob und inwieweit die Schlüsse, die P. Colagrossi in einzelnen Fällen zieht, zutreffend sind oder beeinflußt von irgendwelchen vorgefaßten Ideen, darüber zu entscheiden, wird ja auch dem kundigen Leser nicht schwerfallen. Eine Einleitung handelt von den Amphitheatern im allgemeinen, ihrer Einrichtung und ihrer Bestimmung. Die Erbauung und Einweihung des Flavianischen Amphitheaters, eine Beschreibung des Baues und eine Darstellung der in ihm bis zum 6. Jahrhundert gefeierten Schauspiele bildet den ersten Teil der Schrift. Der zweite untersucht den Ursprung des Namens „Kolosseum" und schildert die Geschicke des Baues vom 6. bis 15. Jahrhundert, der dritte erzählt vom Ende des Mittelalters bis zur Gegenwart. Gegenstand des vierten Abschnittes sind einige an das Monument sich anknüpfende Kontroversfragen, darunter namentlich die beiden, ob das Amphitheater Stätte des Martyriums gewesen, und ob die Inschrift in der Krypta von S. Martina zu Rom: Sic praemia servas, echt oder unecht sei. Bei der ersten Frage hat P. Colagrossi, wie es scheint, den Standpunkt der Frage nicht genügend beachtet. Es handelt sich nicht darum, ob überhaupt im Kolosseum Märtyrer ihr Blut vergossen, sondern ob sich das mit unzweideutigen Stellen beweisen lasse, oder noch genauer, ob für bestimmte Märtyrer der Tod im Flavianischen Amphitheater hinreichend sicher feststellbar sei. Der Verfasser wirft (S. 283) den Acta Bollandiana leere Sophisterei und moderne Hyperkritik vor, weil sie das anzweifeln, begnügt sich aber selber mit

einer bloßen Aufzählung der Märtyrer, die gewöhnlich als Märtyrer des Kolosseums genannt werden, und der Bemerkung, die Aufgabe, die Authentizität dieses Verzeichnisses zu beweisen, überlasse er andern, eine doch wohl etwas zu einfache Weise, die Frage zu erledigen. Was P. Colagrossi zu Gunsten der Echtheit der vorerwähnten Inschrift ausführt, scheint nicht überzeugend, und man wird guttun, auch weiterhin mit De Rossi, Marucchi und andern neueren römischen Archäologen entgegen den älteren an der Unechtheit festzuhalten. Übrigens wäre die Inschrift, auch wenn sie echt wäre, wegen ihrer Dunkelheit nicht von allzu großem Belang. Die der Schrift ein- und beigefügten Abbildungen und Tafeln sind vortrefflich.

Studien zur Rheinischen Geschichte. Herausgegeben von Dr Albert Ahn. 8° Bonn 1912, Marcus & Weber.

1. Heft 4: **Die Rhein- und Moselzeitung.** Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der katholischen Presse und des politischen Katholizismus in den Rheinlanden. Von Dr Friedr. Möndmeier. (VIII u. 154) *M* 4.—

2. Heft 5: **Beiträge zur Geschichte des Kölner Kirchenstreites.** Von Dr Paul Vogel. (XIV u. 126) *M* 3.—

1. Monographische Darstellungen der Geschichte einer einzelnen innerhalb des bundesstaatlichen Deutschlands hervorgetretenen katholischen Zeitung, wie sie heute beliebt werden, sind lehrreich schon mit Rücksicht auf die von der betreffenden Regierung verfolgte Politik der Beeinflussung, Zensurhandhabung, Maßregelung oder Unterdrückung. In erhöhtem Maße gilt dies von den preußischen Rheinlanden, wo neben den gewöhnlichen Härten des polizeistaatlichen Systems auch noch die altpreußische Voreingenommenheit, die konfessionellen Gegensätze und die Wehleidigkeiten der deutschen Frage ihre Rolle spielten. Anderseits ist gerade die Geschichte einer katholisch gerichteten politischen Zeitung älteren Datums wohl geeignet, den Weg überschauen zu lassen, auf welchem die in politischen Neigungen und Anschauungen so weit voneinander abweichenden deutschen Katholiken allmählich zu einer Partei sich zusammenfanden, um die Rechte und Interessen ihrer Kirche im öffentlichen Leben mit gemeinsamen Kräften zu vertreten. Die „Rhein- und Moselzeitung", mit welcher der Verfasser eine sehr glückliche Wahl getan, hat in ihrem kurzen Bestehen von Juli 1831 bis Juni 1850 manche bedeutsame Wandlungen durchgemacht und recht merkwürdige Persönlichkeiten zu Schriftleitern, Mitarbeitern und — Zensoren gehabt. Religiösen Interessen gegenüber in den Anfangsjahren ziemlich indifferent, ließ die Zeitung seit Beginn der vierziger Jahre das katholische Element allmählich mehr zur Geltung kommen. Als katholische Zeitung schlechthin will der Verfasser sie erst von 1844 an betrachtet wissen. Abgesehen von den wechselnden Schicksalen des Blattes und der Charakteristik der an demselben beteiligten Persönlichkeiten, gewährt die Schrift guten Einblick in die tätigen katholischen Kreise des damaligen Koblenz; der umfangreichere Teil ist den politischen, den staats- und kirchenrechtlichen Anschauungen gewidmet, die in den verschiedenen Phasen von den verschiedenen Leitern vertreten wurden. Ihre Stellung gegenüber der Regierung und das mehr oder minder unfreundliche Verhältnis zu Preßkolleginnen oder Konkurrentinnen führt von selbst zu einer kurzen Würdigung der gesamten rheinischen Presse jener Zeit. Während die Mitteilungen über die „Düsseldorfer Zeitung" unbefriedigt lassen, kommt die von Bischof Laurent ins Leben gerufene, leider nur kurzlebige „Luxemburger Zeitung" mit ihrer konservativ katholischen Richtung und ihren tüchtigen Mitarbeitern nach Verdienst zu Ehren. Im ganzen bietet die vorliegende Schrift recht viel. Zwar verrät sie keinerlei Voreingenommenheit für „politischen Katholizismus" oder gar „Ultramontanismus", aber sie zeigt überall ein unbefangenes Streben nach geschichtlicher Wahrheit, ist mit Ruhe, Besonnenheit und vielem Fleiß gearbeitet. In Bezug auf Anordnung hätte sich zwar wohl Geschickteres erdenken lassen, was die Benutzung leichter und

angenehmer gemacht haben würde, aber im allgemeinen ist bei solchen Zeitungsmonographien die Gruppierung besonders schwierig, und gewiß hat es der Verfasser nicht schlimmer gemacht als die meisten seiner Vorgänger.

2. Wenige geschichtliche Vorgänge haben die öffentliche Meinung in dem Maße in Vibrierung versetzt und einen solchen Hagelschauer von Flugschriften im Gefolge gehabt wie die Kölner Wirren. Der Verfasser hat sich von der kaum übersehbaren Masse eine mehr als gewöhnliche Kenntnis verschafft und ist überdies in der Lage, das Aktenmaterial der Regierung auszubeuten. Schade, daß er dieses hochinteressante Material nicht in einer Dokumentensammlung, nur mit Anmerkungen erläutert, zugänglich gemacht hat; für die Kirchengeschichte Preußens im 19. Jahrhundert wäre ein solches Werk von unvergleichlichem Werte gewesen. Auch jetzt wird man die vielfachen neuen Mitteilungen nicht unterschätzen dürfen, wenngleich der Verfasser sich auf die Regierungsberichte und Beamtenäußerungen zu blindlings verläßt und seine Urteile über Personen und Situationen zuweilen sehr das richtige Verständnis vermissen lassen. Noch mehr verrät er wiederholt durch seine Stellungnahme in prinzipiellen Fragen sein Unvermögen, den katholischen Standpunkt zu erfassen. Man kennt die Redensarten von „geheimen Anklagebriefen", „verleumderischen Privatbriefen", „eifrigen Intrigen", „geheimen Verbindungen mit auswärtigen Mächten", wo gewissenhafte Geistliche über Bedrückungen, Unordnungen oder drohende Gefahren an die höhere geistliche Obrigkeit berichten, um von dort Weisung oder Abhilfe zu erlangen, einem Historiker aber stehen solche Parteiphrasen übel an. Auch sonst stößt man immer wieder an den beschränkten Standpunkt des absoluten Bureaukratentums, wo es der Erhebung zu historischem Weitblick bedürfte. Der Verfasser hat aus den Akten auch solche Stellen gelegentlich ausgehoben, wo ehemalige geheime Judasse und „nach beiden Seiten Hinkende" ans Tageslicht gezogen werden. Man kann sich zugleich überzeugen, daß sie bei der Staatsbehörde, der sie sich zu eigen ergeben hatten, nicht gerade hoch in Achtung standen. Insofern wenigstens hat sich der Verfasser zum Vollstrecker der Gerechtigkeit gemacht.

Sturmfreie Buden. Eine Denkschrift für alle, denen das Wohl unserer studierenden Jugend und unseres Volkes am Herzen liegt. Von Theodor Temming. kl. 8° (124) Essen (o. J.), Fredebeul & Koenen. Geb. *M* 1.20

Ganz unerwartet hat Temmings Schrift große aktuelle Bedeutung erhalten. Sie läßt in der Tat Blicke in tiefe Abgründe tun und gibt vorzügliche Winke zur Abhilfe, bei welcher alle in Betracht kommenden Faktoren, sowohl Studentenkorporationen wie Vermieter und vor allem Universitätsbehörden, mitwirken sollen. Wie jedoch die lauten Proteste der „Akademiker sämtlicher Münchener Hochschulen" (mit Ausnahme der katholischen Vereine und Verbindungen natürlich) gegen die Versammlung zur Hebung der studentischen Wohnungsnot am 24. Mai 1913 beweisen, sind gewisse studentische Kreise nicht gewillt, sich ihre „Freiheit" in der Budenauswahl durch die Universitätsbehörden beschneiden zu lassen. Die Bewegung hat unterdessen auch auf andere Universitäten übergegriffen. Der Kernpunkt der Frage ist augenblicklich: „Was sollen, was können die Universitäten tun?" Temming fordert zunächst, jeder Universitätslehrer sollte bei passender Gelegenheit einige aufklärende, belehrende und warnende Worte in seine Vorlesungen einflechten. Der Gelegenheiten bieten sich gewiß genug, sie brauchen gar nicht mit den Haaren herbeigezogen zu werden. Die erste und größte Sorge der Universitätsbehörde aber muß es sein, den Studenten sittlich einwandfreie Wohnungen verschaffen zu helfen und das Unwesen der sturmfreien Buden nach Möglichkeit zu unterdrücken. Die Universität könnte da nach Temming in doppelter Weise vorgehen: entweder selbst ein Wohnungsverzeichnis herausgeben und den Studenten auferlegen, daraus sich eine Wohnung zu suchen; oder sie könnte die Bestimmung treffen, daß Studenten nur bei solchen sich ein

Zimmer mieten, die von der Universität eine Bescheinigung darüber vorweisen, daß sie an Studenten vermieten dürfen. In diesen Forderungen liegt für alle, denen es um Sitte und Anstand zu tun ist, keine Beschränkung der Freiheit.

Katechesen. Entworfen für katechetische Predigten, Christenlehren, Zehnminuten-Predigten, höhere Schulkatechesen und zum Selbstunterricht. Von Anton Ender. Dritte Auflage der nun ausgeführten Katechismusdispositionen. 2 Bände. 8° (VII u. 798) Feldkirch (Vorarlberg) 1913, Unterberger. *M* 6.50

Ender, der früher kurze Dispositionen zum großen österreichischen Katechismus herausgegeben hatte, bietet dieselben jetzt in der dritten Auflage „ausgeführt" dar. Es sind jedoch auch jetzt keine vollständigen Katechesen, sondern nur Skizzen, die auf je 3—4 Seiten durchschnittlich 5 Fragen behandeln. Logische Einteilung, übersichtliche Gliederung und reiche Stoffülle zeichnen sie aus. Die Einleitung ist durchweg konkret gehalten, in der „Ausführung" und „Nutzanwendung" dagegen ist die Sprache zu abstrakt. Das ist geeignet, die eigene Ausführung dessen, der diese Skizzen benutzt, ungünstig zu beeinflussen. Der Inhalt ist meist so reich, daß er in einer Stunde nicht hinreichend entwickelt werden kann, und doch wird eine katechetische Predigt, die der Verfasser hauptsächlich im Auge gehabt zu haben scheint, eine halbe Stunde kaum überschreiten dürfen. Die Nutzanwendungen hängen öfters nur teilweise mit den behandelten Katechismuslehren zusammen; so wird z. B. nach der Lehre von der Heiligen Schrift als Glaubensquelle in der Nutzanwendung von den Vorschriften der Kirche bezüglich schlechter und guter Lektüre religiösen und profanen Inhalts gesprochen. Ein ausführliches Inhaltsverzeichnis erleichtert den Gebrauch.

Katholische Religionslehre für Oberlyzeen und Studienanstalten. Von Franz Joseph Peters. 3. Teil: Die Glaubenslehre. 8° (VI u. 84) Bonn 1913, Hanstein. *M* 1.70

Das Büchlein stellt die katholische Glaubenslehre dar in engem Anschluß an den Kölner Katechismus, dessen Text es meist wörtlich aufgenommen und entsprechend erweitert hat. Die Erweiterungen sind größtenteils in Kleindruck gesetzt. Die Katechismusform ist zwar verlassen, die Anordnung des Stoffes aber im wesentlichen beibehalten. Nur die Lehre von den Glaubensquellen und von der Kirche, die in der Apologetik behandelt wird, ist übergangen. Die Schüler werden sich in dem Lehrbuch leicht zurechtfinden und den Großdruck auch leicht verstehen und dem Gedächtnisse einprägen; mit dem Kleindruck dagegen werden sie sich schwerer tun; die Sprache ist hier vielfach etwas zu abstrakt-wissenschaftlich und die Satzkonstruktion für ein Lernbuch öfters etwas ungelenk. Mit der Auswahl des Stoffes kann man zufrieden sein; auch ist die Darstellung durchweg korrekt. Nur einige kleine Verbesserungen möchten wir für eine Neuauflage empfehlen. S. 10 wird von Gott gesagt: „Er kennt die Eigenschaften jedes einzelnen (Menschen) so genau, daß er unfehlbar weiß, wie dieser unter gegebenen Umständen handeln wird." Das ist eine irrige Auffassung. Wenn die Handlungen eines Menschen durch seine Eigenschaften schon im voraus so vollkommen bestimmt wären, daß sie daraus mit unfehlbarer Sicherheit erkannt werden könnten, so wäre eine freie Willensentscheidung undenkbar. Oder wie könnte jemals die erste freie Handlung zustande kommen, wenn die vom freien Willen noch unbeeinflußten Eigenschaften und Umstände die Handlung vollständig determinierten? — Bezüglich der Heiligsten Dreifaltigkeit heißt es S. 18: „Die zweite Person geht von Ewigkeit her vom Vater aus, deshalb wird sie auch Sohn oder Wort genannt." Aber geht nicht auch die dritte Person von Ewigkeit her vom Vater aus? Und doch wird diese nicht Sohn oder Wort genannt. Es müßte betont werden, daß die zweite Person durch eine intellektuelle Zeugung, ein geistiges Sprechen aus dem Vater hervorgeht; dann sieht man, weshalb sie „Sohn" oder „Wort" genannt wird.

Praktische Ratschläge über kirchliche Gebäude, Kirchengeräte und Paramente. Von Joh. Gerhardy. Zweite, verbesserte Auflage. 8° (VIII u. 336) Paderborn 1913, Schöningh. *M* 4.40

Die erste Auflage des Buches 1895 hat in dieser Zeitschrift (XLIX 110) eine anerkennende Besprechung gefunden. Für die zweite, die um fast ein Drittel des Umfanges vermehrt ist und zu den früher behandelten eine größere Anzahl neuer Gegenstände in den Bereich der Darstellung gezogen hat, darf das damals ausgesprochene Lob in noch höherem Maße gelten. Geblieben, und mit Recht, ist der Charakter des Buches, das auch in seiner zweiten Auflage von theoretischen und historischen Ausführungen fast ganz absieht und nur in praktischen Winken, Darlegungen und Ratschlägen aufgeht. Mit weniger Grund wurde dagegen die Anordnung des Stoffes beibehalten, wonach sich die einzelnen Gegenstände, ohne nach allgemeinen Gesichtspunkten klar und übersichtlich geordnet zu sein, folgten. Wir hätten in der neuen Auflage gern eine straffe, systematische Gliederung durchgeführt gesehen. Freilich für die Sache selbst ist es kein Mangel, daß solches nicht geschah. Daß die Stola anfänglich den Diakonen beim Altardienst zum Abtrocknen des Gesichtes und der Hände diente (S. 305), kann wohl nicht mehr gesagt werden. Hie und da ist etwas zu leicht als kirchliche Vorschrift bezeichnet, was nicht sowohl den Charakter einer strikten Bestimmung hat, sondern in Brauch, Konvenienz, Zweckmäßigkeit seinen Grund hat. Möge auch die zweite Auflage manchen Priestern ein wirklicher praktischer Berater werden wie die erste.

Histoire de l'apparition de la Mère de Dieu sur la montagne de La Salette. Par le R. P. Louis Carlier. 8° (XIV u. 604) Tournai 1912, Missionnaires de La Salette. *Fr.* 4.—

In drei Teilen gibt der Verfasser die Geschichte der Erscheinung Unserer Lieben Frau zu La Salette, die Beweise für deren Wahrheit und eine Schilderung ihrer Früchte. Abgesehen vom stark betonten Patriotismus liefert sein Buch eine wirksame Verteidigung. Manchen Leser wird es bewegen, sich dem Kardinal Billot anzuschließen, welcher in seiner Approbation ausführt, verschiedene ungünstige Berichte hätten ihn früher bedenklich gemacht, nach Prüfung des vollständig und zuverlässig mitgeteilten Sachverhaltes sei er jetzt überzeugt von der Echtheit der Erscheinung und beglückwünsche den Verfasser zu seiner wertvollen Arbeit.

Leben der jungfräulichen Dienerin Gottes, Veronika Barone. Von P. Pio da Mazzarino O. Cap. Deutsch durch P. Leo Schlegel, Cistercienser von Mehrerau. kl. 8° (VIII u. 212) Saarlouis 1913, Hausen. *M* 2.—; geb. *M* 2.60

Im Jahre 1878 starb zu Vizzini in Sizilien, erst 22 Jahre alt, Veronika als Tertiarierin des Kapuzinerordens, begnadigt durch übernatürliche Erleuchtungen und Ekstasen, geläutert durch Krankheiten und strenge Bußwerke. Der kirchliche Prozeß über ihre heroischen Tugenden ist eingeleitet und das Buch ist eine der Schriften, welche in diesem Prozeß dienen und sie besonders den Mitgliedern des dritten Ordens bekannt machen sollen.

Der geistliche Mai. Marienlieder aus der deutschen Vergangenheit. Herausgegeben von Dr F. K. Becker. 8° (152) Leipzig 1913, Wolff. Geb. *M* 3.50

Die Ausstattung ist vorzüglich. Papier, Druck und Bilder nach Vorlagen aus der Zeit um 1500 vereinen sich, um ein schönes, dem Inhalt entsprechendes Buch zu bilden. Die Lieder stammen aus dem 13. bis 19. Jahrhundert. Die meisten sind Perlen mystischer Dichtung, einige passen dagegen kaum zur Würde einer Gottesmutter, wie z. B. das Lied der Landsknechte (S. 135). Mancher würde dem Herausgeber dankbar gewesen sein, wenn die Nachweise am Schlusse, welche zeigen, woher die Lieder genommen sind, etwas ausführlicher geworden wären.

Miszellen.

Maeterlinck und der Tod. Als die jetzt novemberwelken Blätter eben der Frühlingssonne entgegensproßten, ließ Maeterlinck ein Buch über den Tod erscheinen. Es war kein Roman oder sonst eine Dichtung, es war trockene Philosophie. Äußerst beruhigend, denn es wurde einem haarscharf bewiesen, daß der Tod nichts Schreckliches haben könne. Für die dem Tod vorausgehende Krankheit sei offenbar nicht der Tod, sondern das Leben verantwortlich zu machen. Widerliche Gedanken an einen verwesenden Leichnam verbanne man durch Einäscherung. Und im Jenseits hätten wir nichts anderes zu erwarten als ein glückliches Fortleben außerhalb der Enge unseres Einzelbewußtseins, im Schoß der Unendlichkeit: wenn das Unendliche uns quälen wollte, würde es ja einen Teil von sich selber quälen! Maeterlinck wußte ganz gut, daß viele vor ihm die Menschheit mit diesem Scheintrost zu beschwichtigen versucht hatten. „Ich habe zu dem, was schon bekannt war, nichts hinzugefügt", sagt er. Aber Maeterlinck hat seine Gemeinde: also griffen auch nach diesem so wenig unterhaltsamen Buch Zehntausende. Für deutsche Bewunderer erschien bald eine Übersetzung. So viel bedeutet ein Name.

Denn um die Sache steht es seltsam. „Halten wir uns nicht damit auf, aus unserem Geiste alles zu entfernen, was von den positiven Religionen darin geblieben ist." Wirklich nicht; denn gäbe es z. B. einen durchschlagenden Beweis für die Wahrheit des Christentums, dann hätte Pascal, „einer der drei oder vier tiefsten und klarsten Denker der Menschheit", diesem Beweise eine unwiderstehliche Kraft verliehen. Pascal aber kommt nach jahrelanger Beschäftigung mit der Theologie zu dem Ergebnis, von einem solchen Beweise könne nicht die Rede sein; ebensowenig lasse sich freilich das Gegenteil unzweifelhaft dartun, und darum sei es das einzig Vernünftige, zu glauben. Wenn es dann doch keinen Gott gibt, sind nur ein paar ärmliche Erdenfreuden verloren; gibt es aber einen Gott, dann setzt sich der Ungläubige der Gefahr ewiger Strafe aus, während der Gläubige einen unendlichen Lohn findet. Also handle ganz wie die Gläubigen, und du wirst allmählich selber gläubig und dumm werden; du hast nichts dabei zu verlieren. „Fast drei Jahrhunderte sind dahingegangen, ohne daß die Apologetik einen einzigen gültigen Beweis zu dieser fürchterlichen und verzweifelten Darlegung Pascals hinzugefügt hätte. Das ist also alles, was der menschliche Geist gefunden hat, um uns zum Glauben zu zwingen." Und dann zeigt Maeterlinck mit zwei, drei ganz richtigen Sätzen, daß das zu wenig ist — und damit sind alle Religionen erledigt.

Recht kurz und recht sonderbar. Also Maeterlinck versagt die Gefolgschaft „einem der drei oder vier tiefsten und klarsten Denker der Menschheit", wenn dieser Denker den Glauben für berechtigt und notwendig erklärt. Wenn aber dieser selbe Denker die hergebrachten Beweise für die Wahrheit der Religion samt und sonders verwirft, dann beugt sich ihm Maeterlinck ohne jede Untersuchung! Was die Jahrhunderte nach Pascal an apologetischen Werken hervorgebracht haben, würdigt Maeterlinck keines Blickes, obschon er da sehr gründliche

Widerlegungen Pascals gefunden hätte. Aber auf die Erörterung theosophischer und spiritistischer Systeme und Versuche verwendet er 80 Seiten. Er hält es für nicht zu viel, die 25 schweren Bände der Proceedings of the Society for Psychical Research durchzuarbeiten, um die Tatsachen des außergewöhnlichen Seelenlebens aus wissenschaftlich gesicherten Berichten kennen zu lernen, über deren Zuverlässigkeit er (S. 79) urteilt, sie sei meistens so unanfechtbar, daß man sie nicht bestreiten könne, „wenn man nicht von vornherein entschlossen sei, dem menschlichen Zeugnis jede Beweiskraft abzusprechen und jede auf ihm beruhende Überzeugung und Gewißheit unmöglich zu machen". Dagegen beschäftigt sich Maeterlinck mit keiner einzigen von den vielen Untersuchungen, die auf Grundlage desselben menschlichen Zeugnisses und mit derselben wissenschaftlichen Methode den geschichtlichen Beweis für die Zuverlässigkeit der Evangelien und für die Wahrheit der katholischen Religion führen.

Und am Eingang eines so oberflächlichen Buches steht, von Maeterlincks Hand geschrieben, der vernichtend ernste Satz: „In unserem Leben und in unserer Welt ist nur ein Ereignis von Bedeutung für uns: unser Tod."

Zur Vorgeschichte der französischen Enzyklopädie. Die nur zu bekannte französische Enzyklopädie des 18. Jahrhunderts entsprang bekanntlich aus dem Gedanken, in einem großen Wörterbuch die Summe aller bisherigen Kenntnisse und Forschungen zusammenzufassen, das Ganze im freigeistigen Sinne zu halten und durch dies für viele unentbehrliche Werk antichristliche Ideen in die weitesten Kreise zu tragen. Ein Aufsatz in der Revue d'Histoire littéraire de la France XIX (1912) 313 ff macht nun darauf aufmerksam, daß dieser Gedanke zuerst in freimaurerischen Kreisen auftaucht. Eine „Rede, gehalten bei der Aufnahme der Freimaurer von de Ramsay, Großredner des Ordens", die gedruckt ist in dem Buche Lettres de M. de Voltaire avec plusieurs pièces de différents auteurs. La Haye 1738 enthält folgende Stelle:

„Alle Großmeister in Deutschland, England, Italien und ganz Europa ermuntern alle Gelehrten und Künstler des Ordens sich zu vereinigen, um die Materialien zu einem allgemeinen Wörterbuch aller freien Künste und nützlichen Wissenschaften zu liefern, von dem nur Theologie und Politik ausgeschlossen sein sollen. Man hat in London das Werk schon begonnen, aber durch die vereinigten Kräfte unserer Mitbrüder wird man es in wenig Jahren zur Vollendung bringen können. Es soll darin nicht nur jedes Kunstwort und seine Etymologie erklärt werden, sondern man will die Geschichte jeder Wissenschaft und Kunst, ihre Grundprinzipien und Methode darlegen. Auf diese Art wird man die Einsicht aller Nationen in einem einzigen Werk vereinigen, das gleichsam ein allgemeines Magazin von allem sein wird, was es Schönes, Großes, Lichtvolles, Solides, Nützliches in allen natürlichen Wissenschaften und edlen Künsten gibt. Das Werk wird mit dem Fortschritt der Einsicht in jedem Jahrhundert vermehrt werden."

Ramsay hielt diese Rede am 31. März 1737, das Druckprivileg für die Enzyklopädie wurde am 21. Januar 1746 bewilligt. Einer der beiden Verleger der Enzyklopädie, André François Lebreton, war seit 1729 Meister vom Stuhl.

Der Aufsatz, dem wir diese Notiz entnehmen, handelt über die Ausbreitung des Unglaubens oder, wie der Verfasser sich ausdrückt, über die Ausbreitung des philosophischen Geistes in Frankreich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Natürlich war es damals noch nicht möglich, in gedruckten Büchern die Religion zu bekämpfen; die Zensur hätte derartiges nicht durchgehen lassen. Handschriftlich dagegen wurden Schriften gegen das Christentum viel verbreitet; in den französischen Bibliotheken findet sich noch eine Masse von solcher Literatur. Manches von dem, was erst nach 1750 im Druck erscheinen konnte, war viel früher schon handschriftlich verbreitet und wurde teuer bezahlt. Vielfach sind diese Schriften von völlig grundstürzendem Charakter, das ganze Christentum, die Existenz Gottes, das Leben nach dem Tode werden glattweg geleugnet. Vielfach knüpfen ihre Verfasser an Spinoza an; es ist also nicht völlig wahr, was auf Grund der im Druck veröffentlichten Literatur öfter behauptet wird, daß Spinoza im 17. und 18. Jahrhundert fast unbeachtet geblieben sei. Bemerkenswert ist auch, daß die Feindschaft gegen das Christentum in jenen Pamphleten Hand in Hand geht mit dem Haß gegen die weltliche Autorität, der sich in wahrhaft wütenden Deklamationen gegen das Königtum Luft macht.

Übrigens reicht die Entstehung des modernen Unglaubens, deren Geschichte noch zu schreiben ist, viel weiter zurück als bis auf Spinoza und die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts. In seiner Grabrede auf Anna von Gonzaga († 1684) predigte bereits Bossuet gegen die „täglich wachsende Zahl" der Ungläubigen (Oeuvres XVII, Versailles 1816, 462; vgl. 443 464). Zur Zeit der Reformation kamen viele auf dem Weg der freien Forschung dahin, daß sie jede Religion über Bord warfen, während andere wegen der Vielheit der religiösen Meinungen an allem irre wurden. O. Manare schreibt, die Vorlesungen, welche der berühmte Theolog Maldonat 1564 in Paris über Gott und die Unsterblichkeit der Seele hielt, seien damals notwendig gewesen wegen der beständig wachsenden Menge der Atheisten, besonders in den höheren Ständen: ob multitudinem atheorum, praecipue nobilium, quae continenter augescebat (O. Manaraei Commentarii, Florentiae 1886, cap. 7, § 34, p. 83). Leonhard Lessius († 1623) sagt zu Anfang eines Schriftchens über Gott und die Vorsehung: „Wenngleich es heute manche (complures) gibt, welche Gott völlig leugnen, so sind sie doch öffentlich nicht so sehr bekannt; denn sie begraben ihr Geheimnis in Stillschweigen aus Furcht vor den Gesetzen und wagen nur vor Vertrauten sich zu äußern." Den Grund für diese Zeiterscheinung findet Lessius in den Religionsneuerungen der Zeit. „Wenn die katholische Religion aufgegeben ist, findet der Geist nichts Festes mehr, in dem er ruhen könnte. Daher beginnt dann der Zweifel an der Religion überhaupt, die Ungewißheit bemächtigt sich der Seele, ob nicht die ganze Sache nur erfunden sei, um das Volk durch die Furcht vor der Gottheit und unter dem Vorwand der Frömmigkeit im Zaum zu halten. Daher kommen gerade diejenigen unter den Andersgläubigen, welche sich durch Klugheit oder höhere Begabung auszeichnen, leicht zum Zweifel an aller Religion, so daß sie entweder Gott ganz leugnen oder doch alle Sicherheit verlieren, so daß sie bereit sind, sich zu jeder Religion zu

bekennen, wie es ihnen besser scheint für das Behaupten oder die Verbesserung ihrer Stellung in der Welt. Diese Leute nennt man ‚die Politischen', weil sie die Religion in Politik aufgehen lassen" (Lessii Opuscula, Lyon 1651, 215). Über diese Politici ist in den Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts viel zu finden.

Eine Rolle in der Entwicklung des modernen Unglaubens scheint auch die Verwirrung während des großen Schismas zu Anfang des 15. Jahrhunderts zu spielen. Der hl. Vinzenz Ferrer sagte in öffentlicher Predigt: „Es gibt bereits viele Christen, die inwendig im Herzen keinen Glauben haben, aber aus Furcht wagen sie es äußerlich nicht zu zeigen" (Serm. 16, Opera I, Augsburg 1729, 55).

Natürlich fehlen ähnliche Erscheinungen auch vor dem 15. Jahrhundert nicht. Der Unglaube trat schon Christus, dem Herrn, entgegen, hat das Christentum begleitet von Anfang an und wird es begleiten bis zum Ende der Zeiten. Die Formen, in denen er auftritt, wechseln, die Sache bleibt im wesentlichen dieselbe.

Toleranz. Wie hart ist der sel. P. Roh von protestantischer Seite oft angelassen worden, weil er vor 50 Jahren eine ebenso wahre als geistreiche Äußerung über das Schlagwort Toleranz niederschrieb: „Toleranz! Schönes Wort für oberflächliche Leute" usw. In der Jesuitenhetze der neunziger Jahre, da es schien, als sollte das Ausnahmegesetz, das selbst eine Blume stachligster Intoleranz ist, endlich aufgehoben und auch der Jesuit „toleriert" werden, mußte das Wort eine große Rolle spielen, und jüngst ist es in einer durch den Verlag von Breitkopf & Härtel in Leipzig verbreiteten anonymen Flugschrift wieder aufgetischt und mit neuen Zutaten verziert worden. P. Roh stellte nämlich dem Begriff der „Toleranz" oder Duldung die christliche Nächstenliebe, wie er sie in seinem katholischen Katechismus gelernt habe, gegenüber. Aber der Wahrheitssinn solcher Forscher, wie Professor Mirbt, brachte es fertig, alle Worte, welche diesen Zusammenhang verraten konnten, zu unterschlagen und den Jesuiten als Vertreter der grimmigsten Intoleranz erscheinen zu lassen (Duhr, Jesuitenfabeln[4] 873).

Seitdem sind schon wiederholt protestantische Stimmen laut geworden, welche gestanden, daß man auf religiösem Gebiete mit der Toleranzphrase keinen Staat machen könne. Es will noch nicht allzuviel sagen, wenn die Bedenken sich in erster Linie gegen das „schillernde, nichtssagende Fremdwort Toleranz" richten und wenn dafür der ehrliche deutsche Name Duldung verlangt wird[1], obwohl schon dieser Ersatz zeigt, was für eine fadenscheinige Halbheit hinter dem Schlagwort steckt; denn was kann man im Notfall nicht alles dulden, während man es im Grund des Herzens verabscheut oder verachtet.

Etwas mehr hat es schon zu bedeuten, daß selbst ein Vertreter des liberalen Gedankens bekennt, mit dem Grundsatz der Toleranz allein könne man in reli-

---

[1] „Die Fremdwörter bedeuten uns oft die Entartung eines an sich edeln Begriffes. So gebe man auch die schillernde Toleranz preis, um sich an die gut deutsche Duldung, die Gerechtigkeit in Glaubenssachen zu halten. Duldung aller Überzeugungen und Bestrebungen, nur keine Duldung der Unduldsamkeit." (Dr Paul Förster in „Tag" 29. Juni 1910.)

giösen Fragen nicht bestehen. Der Abgeordnete Metger hatte in einer Auseinandersetzung zwischen Konservativen und Liberalen gesagt: „Die Liberalen vertreten auf religiösem Gebiete vor allem die Toleranz für jede Konfession“ („Der Tag“ 1910 Nr 250). Ihm antwortet nun Professor Sunkel in Kassel: „Toleranz klingt allzusehr nach Gleichgültigkeit, nach: ‚ich weiß nicht wie‘; und sicher kann die nationalliberale Partei nicht gegen die geschlossene Weltanschauung der Sozialdemokraten, der Klerikalen, der Konservativen ankämpfen, wenn sie nicht aus ihrem eigenen Schoße eine bestimmte, erkennbare, allgemein verständliche Weltanschauung hervorbringen kann“ (ebd. Nr 269). Auf den ganz interessanten Versuch Sunkels, eine liberale Weltanschauung aufzubauen, kann hier nicht eingegangen werden und ist auch nicht nötig.

Viel entschiedener rückt der protestantische Prediger J. R. v. Löwenfeld in Wolfsburg der Toleranz zu Leibe und schreibt: „Toleranz! Von allen Seiten wird sie uns gepriesen als die olympisch erhabene Gottheit, welche wider den raubtierwütigen Zelotismus, die dünkelhafte Rechthaberei und das kaltherzige Inquisitorentum streitet. ... So sieht die Geschichte von weitem aus. Tritt man näher hinzu, so gestaltet sie sich zunächst einmal im äußeren öffentlichen Leben und Getriebe wesentlich anders. ... Toleranz ist Neutralität, sie will unparteiisch bleiben, gewähren und sich gewähren lassen. ... So setzt sie bei dem, der ihr dienen und ihre Devise zur eigenen machen will, eine gewisse Müdigkeit voraus. Hinter echter, voller Toleranz liegt Resignation, und darum ist sie auch so selten. Joseph II. und Friedrich der Große waren ihrem Wesen nach nie wirklich tolerant, sie waren Reformer, absolute Herrscher, ihre Toleranz war nur eine scheinbare ... Toleranz! Im Herzen der unklar denkenden Menschen heißt das gewöhnlich nur dies: ‚In gewissen Fragen will ich nicht belästigt sein und in andern will ich mich parteiisch desto mehr betätigen.‘ ... Man lacht über Toleranz, aber gebraucht sie als zugkräftige Phrase. Die Toleranz wird zur Küchenmagd, die den eigenen Parteibrei zuckern und würzen soll, oder zur Leimrute, mit der man dumme Vögel fängt. ... ‚Toleranz, Toleranz‘ schreit da ein Hintenstehender, der so gern Platz haben möchte, um sich vorzudrängen.

„Die Toleranz! Sie liegt im Programm des kirchlichen Liberalismus, der ja das Transzendente, Absolute mindert, das Relative statt dessen betont, der die Entwicklungsidee proklamiert und somit immer mit größeren oder geringeren Fortschritten auf der Bahn der Entwicklung rechnen muß. Aber er stellt dafür Forderungen: 1. Die ‚Altgläubigen‘ dürfen nur paritätisch denken, also dem Liberalismus alles überlassen, was er als sein Territorium beansprucht. 2. Die ‚Altgläubigen‘ dürfen nur in der Theorie das biblische Evangelium verfechten und nur theatralisch so tun, als ob sie die Sicherheit und den festen Glaubensbesitz des Evangeliums hätten. ... Eine solche bedingte Toleranz zeigt am deutlichsten ihre innere Unmöglichkeit. Sie knebelt, statt daß sie den andern versteht. ... Der Liberalismus steht mit seiner eigenen Toleranz im Widerspruch, wenn er uns solche Zumutungen stellt, wie er täglich zu tun pflegt. Seine konditionelle Toleranz ist eine Schaupuppe. Das Leben selbst macht eben Toleranz unmöglich, und das Leben fordert, sobald es sich stärker regt und rührt, sein Recht.

„Aus dem Gesagten erhellt meines Erachtens, daß die das biblische Evangelium vertretenden Laien und Pfarrer aus einfachen allgemeinen Erwägungen heraus keine Toleranz üben können, und dem entspricht auch das neutestamentliche Wort. Toleranz hat eine passive Rolle gegenüber widerstreitenden fremden Gedankenkreisen zum Inhalt — passiv ist das Evangelium nie. So ist die Stimmung des Buddhismus. Das Evangelium will überwinden und missionieren und bestimmt darum unsere Stellung zur Außenwelt und zu Gott als Liebe, als werktätige Liebe, wie sie Jesus geübt hat. ... Wir sagen also mehr von uns, wenn wir sagen, daß nach unseres Meisters Wort nicht Toleranz sondern aktive Liebe unser Verhältnis zur Umwelt und auch zum Gegner regulieren soll — wir tun auch gut, sogar den Ausdruck ‚Toleranz‘ zu vermeiden. Mit dieser Aktivität hängt das andere zusammen, daß der Liebe sich unser Zorn unter Umständen beigesellen muß. ...“ (Die Reformation 1911 Nr 12.)

Noch deutlicher spricht sich ein anderer protestantischer Theolog, Pastor R. Philipps in Berlin, über das Schlagwort „religiöse Toleranz“ aus. Ein Amtsbruder hatte seine Bedenken gegen Leichenverbrennung mit dem Gedanken beschwichtigt: Die protestantische Kirche müsse Toleranz üben. — Dem könne er nicht beistimmen, antwortete Philipps:

„Sie [die Kirche] hat sich mit ihrem Verhalten nicht an den Wünschen des Staates oder ihrer eigenen Kinder zu orientieren, sondern steht im Auftrage dessen, der einst das furchtbar intolerante Wort gesprochen hat: So ihr nicht glauben werdet, daß ich es sei, so werdet ihr sterben in euern Sünden. Der Fürst dieser Welt ist ein toleranter Herr. Er erlaubt alles, gibt jedem recht, läßt jedem seine eigene Meinung, seine eigene Weise, wenn man ihn nur anbetet. Christus aber hat seiner Kirche Glaubensgüter und sittliche Werte anvertraut, von denen sie auch nicht ein Titelchen preisgeben darf, ohne untreu zu werden. Sie hat den Auftrag, dieselben in der Welt durchzusetzen, einerlei, ob sie ‚im Volksempfinden‘ eine Stütze finden oder nicht. Danach hat sie in allen christlich fruchtbaren Zeiten gehandelt; so handelt die Heidenmission noch heute, indem sie der heidnischen Sitte die christliche Sitte entgegenstellt. So muß sie auch in einer abtrünnigen Christenheit ihr anvertrautes Gut bewahren, mag darüber fallen, was fallen will. Nach Christi Wort soll sie die Lehrerin und Erzieherin der Völker sein. Eine schlechte Erzieherin, die jeder Laune ihrer unartigen Kinder nachgibt. ... Das ist gerade das Elend unserer Zeit, daß die Kirche viel zu sehr auf Menschen, auf den Staat, auf die Welt schaut, und sich aus Angst, sie möchte sonst Einbuße erleiden, nach deren Wünschen richtet, statt den Glaubensstandpunkt einzunehmen, sich im Aufblick zu Gott über ihre Aufgabe klar zu werden und dann einig und fest unberechtigten Ansprüchen der Welt entgegenzutreten. ... Dabei ist die Hoffnung ein gewaltiger Irrtum, daß man durch Nachgeben und Zurückweichen sich im öffentlichen Leben behaupte“ (Die Reformation 1911, Nr 49).

Alle diese Gegner und Verächter der Toleranz wollen selbstverständlich mit ihrem Urteil nur die sog. „dogmatische Toleranz“, nicht aber die bürgerliche Duldung und Verträglichkeit gegenüber den Vertretern abweichender Ansichten treffen, obwohl keiner daran denkt, diesen wichtigen Unterschied namhaft zu machen. Auf katholischer Seite pflegt man die Zweideutigkeit des Wortes Toleranz aus guten Gründen besser zu betonen, und jedenfalls können die vorstehenden Zitate zum Beweis dienen, daß die Unterscheidung nicht so belanglos ist, wie oft behauptet wurde.

Der Triumph des Kreuzes.

Epilog zum konstantinischen Jubiläum.

Im November des Jahres 308 fand an der Donau nahe bei Wien in Carnuntum eine Kaiserbegegnung statt. Ihr Zweck war, die Vierherrschaft der zwei Augusti und zwei Cäsaren wieder in Ordnung zu bringen, da sie in eine Vielherrschaft auszuarten drohte. Bei diesem Anlaß wurde ein Heiligtum wiederhergestellt. Die noch erhaltene Weiheinschrift gilt dem „unbesiegten Sonnengott, Mithra, dem Beschützer des Reiches“ [1].

Zweiundzwanzig Jahre später fand die Einweihung Konstantinopels statt, der neuen Kaiserresidenz, von der Augustinus schrieb, sie habe dem Götterdienst keine Stätte mehr bereitet [2]. An der Apostelkirche aber war eine Inschrift zu lesen [3], in welcher Konstantin Christus als den König und Schutzherrn des Römerreiches bekannte und anrief.

Schon beim Beginn der diokletianischen Verfolgung sollte kein Christ im Heer bleiben. Die Armeeleitung duldete keinen und hieß alle opfern. Der christliche Soldat hatte nur die Wahl zwischen Apostasie und Martyrium, wenn er nicht fliehen zu dürfen meinte. Einige Jahre später (314) hat die Bischofversammlung von Arles verfügt, daß Fahnenflucht mit Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft zu strafen sei [4]. Das Kreuzzeichen eines Soldaten war es, das den ersten Anlaß zum diokletianischen Vernichtungskrieg gegen das Christentum gegeben hatte, und im Zeichen des Kreuzes ward aus dem gemeinten Vernichtungskrieg der Befreiungskrieg der Kirche. Christliche Soldaten, die beim offiziellen Opfer anwesend sein mußten, bezeichneten sich mit dem Kreuzzeichen. Der Oberharuspex führte Klage [5]. Damit begann im Orient jenes mehr als zehnjährige Wüten, von dem Sulpicius Severus sagt, nie habe es glorreicheren Sieg gegeben, als ihn die christliche Unüberwindlichkeit damals erfocht [6]. Wiederum etwa zehn

---

[1] C. I. L. 3, 4413 = Dessau 659. [2] Civitas Dei 5, 25. CSEL 40, 262 [12].

[3] V. Schultze, Konstantinopel (1913) 9.

[4] Kanon 3. Bruns II, 2, 107. [5] De mortibus pers. 10. CSEL 27, 184.

[6] „Nullis umquam magis bellis mundus exhaustus est, neque maiore umquam triumpho uicimus, quam cum decem annorum stragibus uinci non potuimus.“ Chron. 2, 32, 5. CSEL 1, 86 [31].

Jahre später wird durch die kaiserlichen Münzstätten die neue christliche Reichsfahne, das Labarum, als Münzprägung über alle Provinzen verbreitet[1]. Und in Rom auf öffentlichem, vielbesuchtem Platz sah man ein Standbild des Kaisers Konstantin, der das Symbol des „erlösenden Leidens“ in der Hand hielt[2]. Die Sockelinschrift verkündete den Triumph des Kreuzes: „In diesem Wahrzeichen der Heilsfülle, dem Prüfstein echten Heldentums habe ich eure Stadt vom Joch des Tyrannen befreit und erlöst.“ [3]

Es ließen sich noch manch andere Einzelzüge und Episoden erwähnen, welche dartäten, wie schroffe Gegensätze an der großen Zeitenwende nahe beieinander stehen und rasch aufeinanderfolgen. Wie plötzlich der Triumph des Kreuzes eintrat, kann man daraus abnehmen. Unleugbar ist, daß er plötzlich eintrat. Und doch ist seine Durchführung eine langwierige und mühsame Geschichte. Und zudem hat er als weitere Begleiterscheinung Probleme schwerster Art.

Rund und ohne Vorbehalt bekennen wir uns zu der Überzeugung, daß ein wunderwirkendes Eingreifen der Vorsehung den Eintritt des Umschwunges herbeiführte. Damit kann aber die Neigung verbunden sein, zu wähnen, mit dem *τούτῳ νίκα* sei alles gegeben gewesen, und das Weitere habe sich mehr oder weniger von selbst gemacht. Dem ist nun durchaus nicht so. „Darin siege“, „im Kreuze siege“ bedeutet nicht bloß eine Bekehrung und ein Bekenntnis, sondern auch fortwährenden Kampf und dessen Taktik. Das Kreuz ist nicht bloß Wahrzeichen der Heilsfülle für den Glauben, sondern auch Prüfstein der Tapferkeit im Tun, immerwährender Prüfstein immer von neuem zu betätigenden Heldentums. Es verlieh nicht bloß einen entscheidenden Erfolg, es stellte auch weitweisende Aufgaben. Und solche stiegen, riesengroß und zentnerschwer, vor Konstantin auf, als er im Kreuz gesiegt und Maxentius überwunden hatte. Seine Stellung als Herrscher war nun etwas Neues, Niedagewesenes, wie dem Christentum so dem Heidentum gegenüber.

Sowohl Überlieferungen aus grauer Vorzeit, wie der damalige Zeitgeist sind so geartet gewesen, daß sie den ersten christlichen Kaiser nach menschlichem Ermessen auf verhängnisvolle Bahnen drängen mußten, wenn das Kreuz, das Siegeszeichen in der Feldschlacht, nicht auch dem Herrscher

---

[1] J. Maurice, Numismatique Constantinienne I (1908) CV CXXXIV 103 u. a.

[2] *Τοῦ σωτηρίου τρόπαιον πάθους:* Eusebios, KG. 9, 9, 10; ed. Schwartz 832[6].

[3] Ebd. Nr 11, Z. 10 ff.

und Staatsmann Wegweiser ward. Als ein Symbol der christlichen Intransigenz konnte es inmitten der Wirrnisse des Synkretismus den Weg weisen, den Einfluß dieses übermächtigen Zeitgeistes abwehren, der den höheren Unterricht beherrschte, die Weltanschauung der Gebildeten und der Staatsbeamten.

Seitdem die urbs quadrata von einst zur urbs orbis, das alte römische Bürgerrecht durch Caracallas Konstitution zum Weltbürgerrecht geworden war, seitdem eine große mediterrane Kultureinheit bestand, kam auch in das geistige, zumal das religiöse Kulturleben ein kosmopolitischer Zug. Und nun vollzieht sich das Religionengemenge, der vielberufene und vielgestaltige Synkretismus. Die nationalen Religionen von Ägypten und Syrien und Persien, wie die im engeren Sinn hellenistischen wurden international in ihrer Ausbreitung und übernational in ihrem Kern und Sinn. Die Philosophie und die Weltanschauung der Gebildeten stellten Göttergleichungen auf. Sie verglichen miteinander und identifizierten untereinander die nationalen Gottheiten und Götterpaare. Man gewöhnte sich an den Gedanken, daß die nämlichen Gottheiten mit so vielfältigen Namen bezeichnet würden, als Sprachen unter den Völkern sind[1]. Hinter den nationalen Olympen dämmerte deren Einheit auf, der kosmopolitische Olymp. Auch in diesem kam ferner der Zug zu einheitlicher Zusammenfassung zur Geltung, der allem Weltbürgertum eignet, wie jeder Hochkultur. Freilich war seine Richtlinie nicht die monotheistische, sondern die henotheistische. Ist die Eigenart des Monotheismus im Satz enthalten, es ist nur e i n Gott und außer ihm ist keiner, so liegt die des Henotheismus in der Formel, es ist e i n höchster Gott (*ὕψιστος*, exsuperantissimus) und unter ihm sind viele. Man identifizierte aber nicht bloß nationale Gottheiten mit andern nationalen Gottheiten, wobei kosmopolitische und universale Gottheiten herauskamen, sondern man identifizierte auch einzelne, nationale oder universale Gottheiten mit Weltkörpern oder Naturkräften. In dieser Gedankenrichtung lag es endlich, die oberste Einheit der Götter im Inbegriff der Weltkörper und Naturkräfte zu sehen, im Weltall. Die universalste Gottheit wurde das Universum. So löste der Henotheismus sich im *ἓν καὶ πᾶν* auf, im Pantheismus, diesem letzten Ende und höchsten Weltbegreifen der synkretistischen Weisheit.

---

[1] In Eumenius' Rede aus dem Jahre 313: Summe rerum sator, cuius tot nomina sunt quot gentium linguas esse voluisti, quem enim te ipse dici velis scire non possumus usw. (Paneg. IX 26; ed. Baehrens 212[6]).

Es gab keine reale Macht, durch die solches Religionsgemenge wirksamer betrieben worden wäre, als die staatliche Religionspolitik. Schon seit Gaius und Domitian, mehr noch seit den severischen Kaisern wurde allen orientalischen Kulten nacheinander Toleranz, Schutz, Förderung zuteil, vorausgesetzt, daß sie eine Kultuskompatibilität mit der Reichsreligion, dem Cäsarenkult, anerkannten, oder gar, wie der Kult des Sonnengottes, ihm ihrerseits Impulse zu geben geeignet schienen. Seit Aurelian, dem „Reichserneuerer", war der Dienst des Sonnen- und Kaiserkultes maßgebend geworden. Ob dieser weiterhin mit Namen und Emblemen der Mithra-, Apollo- oder Heraklesverehrung verbunden und verziert ist, macht keinen erheblichen Unterschied. Die Sonne als Repräsentant der kosmischen Einheit, der Kaiser als Repräsentant der kosmopolitisch-kulturellen Einheit gehören zusammen. Die Sonne ist Kaiserbegleiter (sol invictus comes); der Kaiser Sonnenkaiser, da er selbst als sol invictus aufgefaßt und dargestellt wird. Jüngst erst hat ein hervorragender Spezialforscher in einem monumentalen Werk daran erinnert, wie sehr derlei Einflüsse auf Konstantins Frühzeit einwirkten [1].

Diese allgemeinen Umrisse der Lage zeigen, wie schwierig Konstantins Aufgabe gewesen ist, wie nahe die Gefahr lag, daß er, von synkretistischen Ideen beeinflußt, diese auch in sein Verhältnis zum Christentum hineinträgt. Weitaus die große Majorität der Bevölkerung, besonders im Westen und im Reichszentrum, war heidnisch; ebenso, ja wohl noch mehr, die Majorität der Beamten in den hohen wie in den subalternen Posten. Das war im Jahr 312 um so mehr der Fall, als die Christen durch die diokletianische Verfolgung aus dem Staats- oder Munizipaldienst verdrängt worden waren. An eine „Abschaffung" des Heidentums zu denken, war utopisch. Ohne Kompromisse konnte kaum regiert werden. Wohin aber führten diese? Ohne Zweifel in den Synkretismus.

Vergegenwärtigen wir uns die Situation an einigen Einzelheiten, die nur aus den zwei Monaten von Ende Oktober bis Anfang Januar genommen sind.

Am 28. Oktober 312 befreite Konstantin durch die Schlacht an der Milvischen Brücke die Stadt „vom Joch des Tyrannen". Am folgenden Tag hielt er seinen Einzug in die ewige Roma, deren Altäre bis in die entlegensten Garnisonen der nördlichen Provinzen der Armee wert und

---

[1] J. Maurice, Numismatique Constantinienne II (1911) xx ff.

teuer waren. Die Menge jubelte ihm zu und rief jene Huldigungsworte, welche mit dem Cäsarenkult von Osten nach Westen sich verbreitet hatten: Wohltäter, Erlöser[1]; oder gar Weltwohltäter und Welterlöser[2]. Kam er auf den Palatin, so erwartete man, daß er dem Heiligtum[3] der zu Göttern erhobenen Vorgänger seine Verehrung bezeige. Hat ihn der Anblick der Prunkbauten Roms weniger überwältigt, als es von seinem Sohn ausdrücklich überliefert ist?[4] Vom Palatin sah er, soweit der Blick reicht, Göttertempel, Götterbilder, Götteraltäre. Und das Auge des Geistes sah, wie dieses Sakralwesen, dessen Oberpontifikat unlöslich mit dem Kaisertum verbunden schien, in dem weitläufigen und weltweiten Staat alles und alles durchsetzte und durchdrang: Waffendienst und Rechtspflege, Verwaltungsdienst und Münzwesen, Staatsfeste und Volksfeste, Munizipales und Provinziales, den Staatskalender, die öffentlichen Spiele usw. Heidnische Vornahmen, heidnisches Brauchtum schienen die Klammern des Staatsgefüges. Der festesten eine war die Reichsreligion, in der der Kaiser nicht etwa Oberpontifex bloß, sondern Objekt des Kultus gewesen ist.

Der Senat weihte Konstantin einen Tempel; d. h. Konstantin sollte dessen Numen sein[5]. Priestertümer, seinem Kult gewidmet, ergaben sich wie von selbst; in Afrika und Rom sind sie nachweisbar[6]. Senat, Stadt und Land boten Weihegaben, solche, wie sie „der Gottheit gebühren“[7]. Kaum hatte Konstantin von Rom Besitz ergriffen, lärmten die Prozessionen des Isisfestes in den Straßen[8]; bald bedeckten sich die Mauern mit Plakaten, welche für Anfang Dezember die zehntägigen Gladiatorenkämpfe ankündigten, die zum Teil auf Staatskosten erfolgten, zum Teil nach staatlicher Satzung auf Privatkosten. Für die Jahreswende erwartete man kaiserliche Spiele. In der kaiserlichen Gladiatorenschule mochte man mit den Proben beginnen. Dann kam der Geburtstag des unbesiegten Sonnengottes, an der Wintersonnenwende. In Aurelians prunkvollem Bau auf dem Marsfeld fand

---

[1] *Σωτήρ, εὐεργέτης:* Eusebios, KG 9, 9, 9; ed. Schwartz 832[2].

[2] *Εὐεργέτης τῆς οἰκουμένης, σωτὴρ τοῦ σύμπαντος κόσμου* u. ä. oft. Beispiele bei David Magie, De romanorum etc., Leipzig 1905, Teubner, 67.

[3] Die aedes divorum in palatio. Quellenstellen und Literatur bei Kiepert-Huelsen, Formae u. R. a. (1912) u. d. W.

[4] Ammianus Marcellinus 16, 10, 13—17; ed. Clark (1910) 1, 86 f.

[5] Vgl. Kiepert-Huelsen a. a. O. unter templum divi Romuli vollständige Angaben.

[6] C. J. L. 8, 7014 u. a. Aurelius Victor, Caes. 40, 28 und C. J. L. 6, 1690 f (Rom).

[7] Debentur divinitati: Paneg. IX 25 ed. Baehrens 211.

[8] Zum folgenden vgl. den Kalender des Philocalus für den November, Dezember und Januar CJL 1[2] 276 278 256.

die Tempelweihgedächtnisfeier statt. Und darauf der Jahresbeginn mit besonders glanzvollen Staatsopfern, mit der Vereidigung der Beamten, in deren Schwurformular der Name des Kaisers mitten unter den Namen der Götter stand[1], so daß man ebenso beim Kaiser schwur, wie bei den Göttern. Nur eine Auswahl aus den offiziellen Paganismen der zwei Monate von Ende Oktober bis Anfang Januar enthalten die vorstehenden Angaben.

Hätte es sich bloß darum gehandelt, dem Christentum in diesem Reichsgefüge volle Parität zu sichern, so erschiene schon diese dem Herrscher gestellte Aufgabe nicht eben leicht. Durch die Gesetzgebung aber und auf dem Verwaltungsweg es zu fördern, ohne der überlieferten Selbstverständlichkeit ungebührlichen Einfluß zu gestatten, mit der das Sakralwesen als ein Politikum angesehen wurde, das war schon weit schwieriger. Als eine fast übermenschliche Aufgabe mochte man es ansehen, wenn nun ein christlicher Kaiser diesen Staat regieren soll, in dem kaum irgend etwas rein politisch, rein profan war, das Heidnisch-sakrale vielmehr überall sich geltend machte. Man denkt an das oft zitierte Wort Tertullians[2], danach es undenkbar sein soll, daß ein Kaiser Christ würde. Der heidnische Polemiker Celsus[3] scheint übrigens ähnlicher Meinung zu sein, wenn er voraussetzt, eher könnten alle Bürger zum Christentum übertreten, als der Kaiser.

Konstantin war in der Tat auf der Höhe dieser Aufgabe und verdient darum schon der Große genannt zu werden. Dieses hier auszuführen, erübrigt sich, da beim Beginn des Jubiläumsjahres „Konstantins Verdienste um das Christentum" in dieser Zeitschrift[4] eingehende Würdigung fanden.

Der Triumph des Kreuzes aber, von dem die konstantinische Zeitenwende ihre Signatur hat, ist zugleich ein Überzeitgeschichtliches. Will man versuchen, seinen Wesenskern zu erfassen, so muß man die Horizonte erweitern; sowohl im Sinn der historisch-chronologischen Begrenzung wie im geistigen Sinn, daß ein Einblick in die Seelenlebensgeschichte sich aufschließe. Es gälte, die weltgeschichtliche Wucht des Vorganges zu erwägen, der von dem, was das Kreuz war, hinüberführt zu dem, was es durch eine Tat ward. Es ist die einzige je erfolgte Umwertung, die geradezu höllischen Fluch in himmlischen Segen wandelte. Es gälte, den religionsgeschichtlichen

---

[1] Nachweise etwa bei Pauly-Wissowa VII 1163[53]—1164[40] und anderwärts (z. B. in Mommsens St. R. II[3] 809 810).

[2] Apol. 21, 24; ed. Rauschen (1906) 73.

[3] Origenes, Contra Celsum 8, 68. MSG 11, 1620 A.

[4] LXXXIV 28—43 (A. L. Feder).

Zauber zu ergründen, der darin liegt, daß nun gerade das Kreuz allen Pessimismus aus seiner Heimat zu vertreiben vermag, aus Not und Tod, aus Leid und Pein, so daß er auf Erden die Heimatberechtigung einbüßt; denn das Kreuz bezwingt diese Zwingburgen des Pessimismus, daß sie ihre Tore weit öffnen dem seelenfrohen Optimismus von Glauben, Hoffen und Lieben.

* * *

Schon hatten die römischen Waffen in erfolgreichen Eroberungskriegen die mediterrane Reichseinheit begründet, eben erst die Sullaner eine Schreckensherrschaft durch eine andere bezwungen. Man konnte wähnen, friedlicheren Zeiten entgegenzugehen; da erhoben sich nahezu gleichzeitig vier gefährliche Gegner, im fernen Osten Mithridates, im äußersten Westen Sertorius. Zwischendurch von Phönizien bis zu den Heraklessäulen lähmte die Seeherrschaft der Korsaren Handel und Wandel. In Italien, ante portas, rief eine Gladiatorenbande die Sklavenschaft auf. Aus der Fechterschule von Capua ausgebrochen, hatte sie an Spartakus einen hervorragenden Führer. Von den Äckern und Weiden, aus Höfen und Häusern strömten ihm Scharen zu.

Kein Bündnis verband die Gegner Roms. Das divide et impera ergab sich von selbst. Als grundstürzende und als unmittelbarste Gefährdung des Staates mußte die Sklavenerhebung erscheinen. Sie erlag vorab den eigenen anarchistischen Wildheiten. Die „barbarische Wut entfesselter Sklavenseelen" tobte sich, wie Sallust[1] sagt, in Brandstiftungen aus und in jeglicher Untat. War ihr „nichts heilig, bebte sie vor nichts zurück", so fehlte ihr doch alle Fähigkeit, einer überlegenen Führung geschlossen zu folgen. Ihre Erfolge und ihre Verheerungen jagten der plutokratischen Gesellschaft zunächst heillosen Schrecken ein. Der geborne Feldherr in dieser Sache, der Bauspekulant und Bodenwucherer Licinius Crassus Dives, trug aber die Fahnen Mammons zum Sieg. Er errichtete ein würdiges Siegesdenkmal. Sechstausend die Niederlage überlebende Sklaven wurden längs der brundisischen Straße an der Strecke von Rom bis Capua gekreuzigt[2]. Die „esquilinischen Aasvögel"[3] kamen vom „Sklavenschindanger"[4] herüber zu reichlichem Fraß. Die Vertreter der Hochfinanz fuhren nun wieder auf

---

[1] Fragment 98 d. Hist. ed. Maurenbrecher.

[2] Appian, Bürgerkrieg 1, 559; ed. Viereck (1905) 133[19].

[3] Horaz, Epoden 5, 100.

[4] Die Stellen bei Jordan-Huelsen, Topographie der Stadt Rom im Altertum I 3 (1907), 250[78].

eben dieser Straße in ihre Villen an der Riviera von Bajä. Ihr Reichtum ruhte auf der Sklavenschaft, stammte wohl auch zum Teil aus der Sklavenzucht. Daher vorhin ihre Sorge und nun ihre Behaglichkeit. An der Exekution war nichts Befremdliches. An höchst gefährlichen Sklaven war die Hinrichtung vollzogen worden, die nach Gesetz und Brauch dem Sklaven für viel geringere Dinge gebührte. Wenige Monate später hat der größte Redner dieser und weiterer Zeiten es nachdrücklich ausgesprochen, daß solch „grausamste und schimpflichste" Todesart die richtige Sklavenhinrichtung ist. Die rednerischen Donnerkeile, in deren Handhabung Cicero Meisterschaft beanspruchte[1], flogen hageldicht wider den Unhold, der als Statthalter von Sizilien einen römischen Bürger namens Publius Gavius hatte kreuzigen lassen: „Ist es Untat, einen römischen Bürger zu fesseln, Verbrechen, ihn zu geißeln, etwas wie Verwandtenmord, ihn zu töten, was ist es, wenn er gekreuzigt wird? Die Sprache versagt sich dem Versuch, so ruchlose Handlung beim wahren Namen zu nennen." [2]

Das alles trug sich zu etwa ein Jahrhundert vor der Kreuzigung Christi.

Bei den Juristen und Schriftstellern der Kaiserzeit ist von der Hinrichtung am Kreuz öfters die Rede. Wir finden da ohne jede Beziehung auf die Kreuzigung Christi manche der üblichen Nebenumstände angegeben. Plutarch und Chariton sagen uns, daß die Verurteilten ihr Kreuz zur Richtstätte trugen; Artemidor, Josephus Flavius u. a., daß man sie entkleidete und geißelte. Seneca und der ältere Plinius reden davon, daß die Delinquenten ans Kreuz genagelt wurden; Sueton vom Brauch, eine Aufschrift mit Angabe von Namen und Delikt am Kreuz anzubringen. Da der Hintritt der Gekreuzigten sich zuweilen sehr lang hinauszog, wurde, ihnen den Rest zu geben, das Zerschlagen der Gebeine (crurifragium) angewendet. Petronius erwähnt die militärische Bewachung der Leiche; deren Auslieferung an Verwandte der Jude Philo.

Was aber zumal bei den Juristen, aber auch sonst, immer wiederkehrt, ist die Behauptung, es gebe nichts Ärgeres an Schmerz und Schande, als diese Hinrichtungsart. Als ob jedes Glied einzeln stürbe, die Seele tropfenweise dahinginge, so versucht Seneca die Qual zu schildern. Im Digest heißt die Kreuzigung mehrmals die peinlichste aller peinlichen Strafen (summum supplicium), der nur noch das lebend Verbranntwerden (crematio) an die Seite gestellt werden könne. Neben dem höchsten Schmerz

---

[1] Ad Atticum 1, 14, 4. [2] In Verrem 5, 66, § 170, vgl. §§ 163 165 169.

wird die tiefste Schande hervorgehoben, wenn die Kreuzigung ständig als die Sklavenhinrichtung bezeichnet wird[1].

Man sieht, dieser zweifache Charakter, höchstes Ausmaß von Pein und Schande, war vom Strafrecht beabsichtigt. Von Amts wegen sollte die Kreuzigung schärfster Schmerz sein und schwerste Schande, damit sie die niedrigsten Verbrecher gebührend strafe und bleibend brandmarke. Daher gab es in der öffentlichen Meinung keinen kläglich schändlicheren Menschenuntergang, als an solch ärgstem aller Galgen. Und diese öffentliche Meinung hatte das Gewicht gesetzlich festgelegter, seit unvordenklicher Zeit geltender Anschauungen, die für unwandelbar angesehen werden mußten. Die Juden waren zwar im Lauf ihrer wechselvollen Geschichte mit der Kreuzigungsstrafe genugsam bekannt geworden. Hat doch einer ihrer hasmonäischen Fürsten um 88 v. Chr. viele hundert Gefangene kreuzigen lassen und Quintilius Varus während seiner syrischen Statthalterschaft angeblich zweitausend. Allein dem jüdischen sakralen Strafrecht war diese Exekutionsart unbekannt. Wohl aber verfügte dieses, daß die Leichen derer, die besonders schwerer Verbrechen wegen hingerichtet worden waren, an einem Pfahl aufgehängt würden. Deshalb galt bei ihnen das Wort: „Von Gott verworfen ist, wer am Holze hängt.“ So gab es auch bei ihnen keinen völligeren Untergang eines Menschenlebens, als das elende Ende in Schmerz und Schande, das sie mit dem Rufe verlangten: *Σταύρωσον αὐτόν*, „Kreuzige ihn“!

Als sie es durchgesetzt hatten und es vollzogen war, da stimmten die Führer des Volkes inmitten der Menge ein schrilles Triumphlied an. Sie schrien Hohnrufe hinaus, den schneidenden Gegensatz allen zum Bewußtsein zu bringen: solche Ansprüche in Worten und Werken, wie der sie erhob; solch ein Untergang in hilflosem Schmerz und abgründiger Schmach, wie ihr ihn da seht! Den auf der Straße sich Drängenden riefen sie zu: Der da wollte andern helfen; wie hilft er nun nicht sich selbst! Aus den Scharen tönt ihnen ein Echo entgegen: In drei Tagen wollte er den Tempel zerstören und wieder aufbauen; nun zeige er, was er kann, und steige vom Kreuze herab! Die Soldaten stimmten ein: Judenkönig, hilf dir doch! Der Spottchor schwoll an und wie in grausamem Wechselgesang[2] begannen

---

[1] Die vorstehenden Zitate haben teilweise schon J. Lipsius und J. Gretser gesammelt. Vollständige Nachweise bei Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines etc. I 1573—1575, und Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie des klassischen Altertums IV 1730^{31}—1731^{51}.

[2] Mk 15, 31 *(οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες πρὸς ἀλλήλους μετὰ τῶν γραμματέων ἔλεγον)*.

die einen von neuem, wenn andere aufhörten: Wir wollen sehen, wir wollen glauben! Hilf dir und steig herab! Einen der Leidensgenossen zog es mit: Hilf dir und uns! Mit Psalmworten stießen die Synedristen endlich ihre letzten und schärfsten Sarkasmen heraus: Sohn Gottes wollte er sein; Jahwe mag ihn erretten, ihn herausreißen, wenn er ihn mag!

Allmählich wird es stiller und still. Als es dann völlig vollbracht war, da sagte einer vor sich hin, als dächte er laut: Wahrhaftig, dieser war Gottes Sohn. Glaubenslichtmorgenröten leuchten in einer Seele auf. In der Seele des römischen Offiziers. Dieser Erstling der Heidenwelt gehört dem Wehrstand an. Wer ihm gesagt hätte, daß nach 300 Jahren das römische Heer in diesem Galgen die Reichsfahne sehen wird: „Darin siege!" Daß ein Imperator inmitten der urbs orbis verkünden wird, dieser Galgen sei das Zeichen der Heilsfülle und der Prüfstein echten Heldentums!

Soweit Menschen es vermögen, eine Sache zum Zeichen höllischen Fluches zu machen, so weit war dieses das Kreuz. Von dem einen Ereignis an wird es ein Zeichen unendlichen, himmlischen Segens. Die weltgeschichtliche Wucht dieses Wandels liegt ganz und gar in diesem einen Ereignis. Der schon vollzogene Wandel klingt uns in vollen Tönen aus den Schriften der Urkirche entgegen, aus ihrem Glaubensbekenntnis, aus der apostolischen Predigt, aus den Märtyrerakten; nirgends aber in solcher Klangfülle, mit so eigenartiger Klangfarbe als aus den Briefen des hl. Paulus. Zudem ist da die weltgeschichtliche Wucht des Wandels innig vereint mit dem Zauber des Sieges- und Segenszeichen gewordenen Kreuzes. Die Seele des Apostels Paulus ist wie eine Spiegelung des Gekreuzigten. Sein Blick ist von diesem Bild wie gebannt. Sein apostolisches Lehren ist ein Hymnus auf den Gekreuzigten, sein apostolisches Leben eine Leidensgenossenschaft mit Christus und eine Teilnahme an dem, was natürlichem Empfinden Schmerz ist und Schmach, übernatürlichem Glauben aber Welterlösung und Weltwohltat. Die Lehre vom Kreuz faßt er als den Abriß auf des neuen Glaubens und des neuen Lebens. Und neu sieht er auch alles Leiden in dem neuen Licht des unendlichen Liebens, das sich hingab für ihn[1], für uns[2], für die Kirche[3]. Wie das Kreuz nun seinen Segensweg durch die Geschichte anzutreten beginnt, wo das Zeichen einst fluchwürdigen Untergangs nun ewigen Lebens und unendlichen Liebens Glauben findet, Hoffen lehrt und Lieben, da bewährt es sich als der Zauber-

---

[1] Gal 2, 20. [2] Röm 4, 25; Eph 5, 2. [3] Eph 5, 25.

stab, der allen Pessimismus aus dem Tränental zu verscheuchen vermag. Alles uralte Erdenelend und nie ausgehende Menschenleid bekommt im neuen Licht gewandeltes Wesen. „Das Alte ist dahingegangen, siehe, neu ward alles“ [1], sogar Schmerz und Schmach, Verlassenheit und Untergang, Not und Tod, alle die schwarzen Legionen, die Unglück heißen und sind. Sie alle, wer, was, und wie sie seien, können in den Dienst ewigen Lebens und unendlichen Liebens treten, Hilfskräfte werden und Mitarbeiter der Welterlösung. Überall werden und sind sie das, wo aus dem Glauben an den Gekreuzigten Verständnis hervorgeht für die Leidensgenossenschaft [2] mit Christus, wo ein leidender Mensch mit Paulus zu sagen vermag: „Ich bin mit Christus am Kreuz.“ [3]

Die Weisheit aus Gott, die der hl. Paulus im Kreuz schaute, liegt in der unausdenkbaren Tiefe und der ewigen, daher auch weltgeschichtlichen Wirksamkeit des einen Gedankens von der Welterlösung durch Leiden und Kreuz.

Am Kreuz Christi schauen wir unendliches Tun und unendliches Leiden in unlöslicher Verbindung und vollkommener Vereinigung: tätiges Leiden und leidendes Tun. Das Tun stellt sich dar als reines Leiden und ist doch Tat, Freiheitsbetätigung. Das Leiden ist die höchste, umfassendste, wirksamste aller Taten, die Welterlösung, und doch in seinem Inhalt Summe aller Leiden, in seiner Form vollkommen wehrloses Leiden. Und beides ist unendlich, das Tun wie das Leiden, nach seiner Intensität und seinem Wert, nach den moralischen, den sozialen, den historischen und ultrahistorischen Fort- und Fernwirkungen. Nachdem dieses Tun und Leiden einmal begonnen hat, dessen Symbol und Werkzeug das Kreuz ist, hört es nie mehr auf. Denn jedes tätige Leiden und jedes leidende Tun kann durch das Kreuz Christi sich umwerten und umwandeln in ewiges Leben und unendliches Lieben; in christliches Leben, das jedem Tun und Leiden in jedem Moment Ewigkeitswert verleiht, und in christliches Lieben, dem unbegrenzte Wirkungsweiten erschlossen sind. Das Tun und Leiden des Welterlösers ist aber nicht bloß einfachhin stellvertretend, so daß mit der Aneignung von dessen dargebotenen Segensfrüchten alles am Ende angelangt wäre. Das Kreuz ist Höhenwegweiser des Seelenlebens, der den Steilpfad von Fortschritt zu Fortschritt als den Weg der Nachfolge Christi

[1] *Τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδού, γέγονεν καινά* (2 Kor 5, 17).
[2] *κοινωνία παθημάτων αὐτοῦ* (Phil 3, 10); *συνκακοπάθησον* (2 Tim 2, 3).
[3] Gal 2, 19.

bezeichnet. Das Tun und Leiden des Welterlösers ist auch als stellvertretendes und dienendes Tun und Leiden Vorbild und Zielsetzung des neuen Lebens. Vorbild, daß wir daran stellvertretendes Tun und Leiden lernten; Zielsetzung, daß unser Tun und Leiden auf den Dienst am Tun und Leiden anderer gerichtet sei. Daher lautet eine der paulinischen Formeln für das neue Leben: mit Christus tun und leiden; für Christus tun und leiden. Für Christus tun und leiden bedeutet in der inneren Welt der Beweggründe unseres Tuns und Leidens die Erwiderung seiner Welterlöserliebe; wie er für uns, so wir für ihn. In der äußeren Welt der Objekte und Umstände unseres Tuns bedeutet es für seine Kirche tun und leiden, für seine Kirche, mit der er sich identifiziert, und für jeden Nebenmenschen, von dem das gleiche gilt.

Den Hohn „steig herab vom Kreuz“ beantwortet der Welterlöser durch die immerwährende, geschichtliche Tatsache, daß er das Seelenleben der Christenheit zu sich und seiner Kreuzeshöhe emporhob. Er hob es empor, indem er ein neues Heldentum aufzog, das zweifach ist und doch immer eines bleibt, das tätige und wehrhafte Heldentum, das leidende und wehrlose Heldentum.

Dieses zweifache Heldentum hat die erhabensten, leuchtendsten Seiten der Kirchengeschichte geschrieben und wird fortfahren, dieses zu tun, bis zum Ende der Zeiten. Der vollkommenste Typ des einen, des tätigen, ist das Apostolat, jegliches Apostolat; der des andern, des leidenden, das Martyrium, jegliches Martyrium. Am Beginn dieser Heldengeschichte erscheint der hl. Paulus als gewaltig großer Vertreter des einen Heldentums und des andern und der Verbindung von beiden. Allein er ist doch nur einer der Apostel, nur ein einzelner unter vielen, nur ein Anfang, der seitdem säkulare Fortsetzung fand. Indem wir das ganze erste Zeitalter der Kirchengeschichte das apostolische, deren zweites die aera martyrum nennen, erweitert sich der Aspekt. Das gesamtkirchliche Leben sehen wir im Licht jener paulinischen Formel des christlichen Heldentums: mit Christus tun und leiden wie die Apostel, für Christus tun und leiden wie die Märtyrer. Die heilige, katholische Kirche erscheint uns als die immerwährende soziale Verkörperung des Heldentums Christi. Ist es doch in jedem einzelnen der Helden Christi nicht bloß tätiges und wehrhaftes, vereint mit leidendem und wehrlosem, sondern auch zugleich persönliches und soziales Heldentum, Heldentum in Glauben und Hoffen, wie in Lieben und Dienen. Und dem vorwiegend tätigen, wehrhaften ist es eigen, daß es

vor dem wehrlosen und leidenden Ehrfurcht empfindet, sein eigenes Tun gern in den Dienst des Leidens anderer stellt. Das Kreuz Christi, der einstige Galgen, der Fluchpfahl schärfsten Schmerzes und tiefster Schmach, prangt im Blütenschmuck christlicher Caritas. Und ob diese tätig erwiesen wird oder leidend empfangen, immer ist sie Heldentum Christi.

* * *

Der Kirche des heiligen Grabes nach Süden gegenüber lag zur Kreuzritterzeit ein großes Hospital, die Wiege des Johanniter-, Rhodiser-, Malteserritterordens. Als ein mächtiger Bau wird es uns geschildert, mit Sälen und Säulenhallen, ein weithin berühmtes, vorbildliches Krankenhaus, eine vielgepriesene Heimstätte edelster Caritas. Man nannte es die Krankenpfalz und die da Verpflegten galten als die Herren des Hauses. Allabendlich nach der Komplet zogen Priester und Pflegebrüder prozessionsweise aus der Kirche ins Hospital und forderten die „Herren Kranken“ zum Gebet auf: Seignors malades, proiés! Aus zwei Handschriften der Pariser Nationalbibliothek ist der Text dieser Abendandacht herausgegeben worden [1]. Es sprach sie le seneschal dou palais des malades ou autre frere. Etwa zwanzig Aufforderungen zum Gebet folgen einander. Um den Frieden solle gebetet werden und um gesegnete Ernte, für den Heiligen Vater, den Herrn Kaiser und die Könige der Christenheit, für die Bischöfe, den Klerus, die Ritterschaft, die Mönche, für Wohltäter, für Gefangene usw., endlich auch für die Pflegebrüder, daß deren Dienst an den Herren Kranken die Ehre Gottes fördere und den Seelen Trost gewähre. Die Kreuzritter selbst zollten den mit dem Kreuz der Krankheit Gezeichneten Ehrfurcht und wollten, daß ihre Nöte und Fährnisse in deren Gebet geborgen seien. Sie, deren Heldenfaust immer den Schwertgriff hielt, sahen in den Kranken Brüder und Heldengenossen, echte Kreuzritter.

Dieser tägliche Vorgang im Johanniterhospital zu Jerusalem ist eine typische Szene, typisch für die Einheit und Verbrüderung des zweifachen Heldentums, des wehrhaften und des wehrlosen. Wie sollten sie nicht verbrüdert sein; sind sie doch gleicher Herkunft, Setzlinge des Kreuzes Christi.

* * *

Sie sind geradezu unzählbar, die Setzlinge des Kreuzes Christi. Nicht bloß die Lebensgehalte christlicher Helden sehen wir als solche an. Mit Kreuzen besät ist die christliche Welt, mit Kreuzen bezeichnet jedes christliche Leben. Unzählbar sind allein schon die, welche die Kirche ihrem

[1] Bibliothèque de l’École des Chartes LVII (1896) 333 ff.

Kultus eingewoben hat. Sie spricht los, immer mit dem Zeichen des Kreuzes; sie segnet, immer im Zeichen des Kreuzes; sie weiht, immer durch das Kreuzzeichen. Ihrem Walten folgen Kreuze in Kirchen und Häusern, auf den Wegen, die durchs Leben führen, und auf den Hügeln, die unsere Toten bergen. Und gerade die Grabkreuze erscheinen, so viele ihrer sind, als rechte Kreuztriumphe, weil dort, wo alles tot und aus ist, sie als Wahrzeichen ewigen Lebens aufglänzen und als Denkmale unendlichen Liebens.

Erinnern wir uns noch einmal daran, daß die Hundertjahrfeier dieses Jahres sich auch auf die Stiftung des Eisernen Kreuzes bezog, der Auszeichnung für tapferes Heldentum im Befreiungskrieg, daß die konstantinische Sechzehnhundertjahrfeier uns auch dieses ins Gedächtnis rief, wie es mit dem Kaisertum der Soldatenstand war, der als erste weltliche und soziale Institution die Weihe des Kreuzes empfing und den Segen der Kirche. Es liegt nahe, an die Aussprüche der Heiligen Schrift zu denken, in denen das Leben ein Kriegsdienst genannt wird, zumal das Christenleben; andere, in denen der apostolische Dienst Soldatenstand heißt und der einzelne ein „wackerer Soldat Jesu Christi". So anregend und zutreffend diese Vergleiche sind, sie bringen den Soldatenstand an sich nicht in nähere Beziehung zum Kreuz. In die Welt harter Wirklichkeit führt uns aber der Gedanke, daß vom Soldaten die Bereitschaft zum größten Opfer verlangt wird, das ein Mensch zu bringen vermag: pflichttreue Hingabe eines jungen Lebens, stille Ergebung in den Tod, wenn's trifft; und in dem Augenblick des Lebens, wo trunkene Freude daran naturgemäßer Zustand ist. Endlose Höhenzüge dehnen sich über die Schlachtfelder der Weltgeschichte, Hügelketten von Massengräbern aus jedem Jahrhundert. Myriaden von namenlosen Helden nahmen sie auf, deren Jugendblüte wie Gras gemäht wurde und verdorrte. Sie sind verscharrt, nicht begraben, wenn von ewigem Leben und unendlichem Lieben kein Strahl auf die Erde fällt, die ihre Ruhestätte ist. Was hat die Menschheit auf diese Hügelreihen zu stellen, worin so viel Geist und Leben, Kraft und Trost wäre, wie im Wahrzeichen ewigen Lebens und im Denkmal unendlichen Liebens? Das sagt mehr und segnet anders als Marmorsäulen und Weiheinschriften. Es spricht den eigentlich und ausschließlich christlichen Segen aus, den die Worte der Kirche enthalten: Unser Heil ist im Kreuz, im Kreuz unser Leben und unsere Auferstehung, in cruce salus, vita, resurrectio nostra.

R. v. Nostitz-Rieneck S. J.

Öffentliche Tätigkeit auf Grund katholischer Überzeugung.

Die großen Fragen des öffentlichen Lebens sind in ihrer vielgestaltigen Verwicklung, durch das Ineinandergreifen verschiedenartiger, scheinbar unversöhnlicher Forderungen, in ihrer Verkettung mit der das Tun des Menschen bestimmenden Anschauung über Religion und sittliche Werte in gleicher Weise anlockend und schwierig. In dem stets lebensvollen Wechsel der mitbestimmenden Teilursachen treten neue Fragen hervor, deren befriedigende Entscheidung oft geraume Zeit der Prüfung verlangt. Sogleich beim Auftauchen einer in ihrer augenblicklichen Erscheinung neuen Frage die entscheidende, ohne Einrede aufgenommene Antwort heischen, hieße eine unbillige, unausführbare Forderung stellen. Die Klarstellung wird nur durch angestrengte Arbeit gewonnen. So ist es auf jedem Gebiet menschlichen Schaffens und Wissens, so auch in den das Volk und den Staat berührenden Fragen.

Offene Aussprache, sachlich geführt, ehrt die Kämpfer, weil sie auf beiden sich gegenüberstehenden Seiten von hohem Sinn zeugt, von der ernsten Sorge für das Wohl der Nebenmenschen, und wird trotz zeitweiliger Erregung eine Verständigung erzielen. Die deutschen Katholiken haben seit einer Reihe von Jahren einen solchen Kampf durchgefochten, nahmen Stellung dazu oder waren dessen Zeugen.

Vor einigen Wochen haben zwei Wortführer der entgegenstehenden Anschauungen die in Frage kommenden Gegensätze eingehend besprochen. Die Bedeutung der beiden Schriften liegt in der scharfen Zeichnung des Gegensatzes und seiner Begründung und darf auch von dem, der dem politischen Kampfe fernsteht, nicht unbeachtet gelassen werden:

Zentrum und Kölner Richtung. Von Hermann Roeren, Geheimer Justizrat, Oberlandesgerichtsrat a. D. 1. und 2. Auflage. Trier 1913, Petrus-Verlag. — Das Zentrum, wie es war, ist und bleibt. Von Dr Julius Bachem. 1. und 2. Auflage. Köln 1913, J. P. Bachem.

Beide Namen sind in den ersten Reihen der Vertreter der entgegenstehenden Ansichten oft genannt; beide behandeln den Gegenstand mit anerkannter Sachlichkeit und Ruhe[1].

„Die Verwirrung, die in den Auffassungen weitester Kreise darüber besteht, worum es sich in dem nun schon seit vier Jahren herrschenden Zentrumsstreit eigentlich handelt, macht eine sachliche und endgültige Entscheidung zur Unmöglichkeit. Und dennoch ist diese Entscheidung zur unabweislichen Notwendigkeit geworden. Von ihr wird, wie jeder längst eingesehen hat, der seinen Blick nicht an der Oberfläche haften läßt, sondern tiefer blickt, die Zukunft des Zentrums und vielleicht für lange Jahre die Stellung des katholischen Volkes im öffentlichen Leben abhängen. . . ." Roeren will den Kernpunkt des Streites, der in dem Satze liegt: daß die Tätigkeit des Zentrums sich grundsätzlich im Einklang mit den Lehren der Kirche zu halten hat, klarstellen und im Anschluß daran die Einwände behandeln, die gegen diesen Satz erhoben werden[2].

Es handelt sich um tiefgehende Prinzipienfragen. „Prinzipielle Gegensätze, wenn sie, wie hier, in das religiöse Leben eingreifen, können sich nicht mit der Zeit abschleifen, und noch weniger Gegenstand von Kompromissen sein. Sie müssen ausgetragen und nach der einen oder andern Seite endgültig entschieden werden." [3]

Nach einer Darlegung der Besprechung vom Osterdienstag, 13. April 1909, der sog. Osterdienstagskonferenz, wendet sich Roeren dem Kernpunkt des Streites zu. Er ist in dem Satz ausgedrückt, daß an dem alten, ein für allemal feststehenden Charakter des Zentrums nicht gerüttelt werden dürfe und deshalb, wie bisher, so fernerhin der Grundsatz aufrecht zu erhalten sei, daß die Tätigkeit des Zentrums sich im Einklang mit der katholischen Weltanschauung zu befinden habe. „Ist der Satz falsch, braucht also, wie von den Vertretern der Kölner Richtung behauptet wird, die Politik des Zentrums nicht grundsätzlich mit den katholischen Prinzipien im Einklang zu stehen, dann werde ich keinen Augenblick zögern, offen zu erklären, daß ich mich geirrt und unrecht habe. Ist er aber richtig, dann

---

[1] Martin Spahn urteilt über „Zentrum und Kölner Richtung": „Übrigens ist die Schrift sachlich gehalten und verurteilt sogar die persönlichen Gehässigkeiten, die sich Parteigänger des Verfassers zu Schulden kommen ließen." „Der Tag" Nr 213, 11. September 1913. Vgl. Kuckhoff ebd. 9. Oktober. Ferner Bremer, Der Streit im Zentrum. Ein Wort zur Verständigung, Münster 1913, Regensberg.

[2] Roeren, Zentrum und Kölner Richtung, Vorwort. [3] Ebd. 1.

sind die Gegner verpflichtet, das gleiche zu tun, unbekümmert um die Konsequenzen, die sie fälschlich bisher aus jenem Grundsatz gezogen haben. Denn es ist falsch und eine durchaus verkehrte Auffassung, in dem Einklang mit der katholischen Weltanschauung das Kriterium der Konfessionalität einer politischen Partei finden zu wollen. Als konfessionelle Partei in dem hier allein in Betracht kommenden Sinne der Verfassung ist eine Partei nur dann anzusehen, wenn sie sich nicht die Vertretung des gesamten Volkes, sondern nur eines Volksteils, eines einer bestimmten Konfession angehörigen Volksteils, zur Aufgabe gesetzt hat." [1]

Von den hundert Dingen des täglichen Lebens haben sehr viele, wenn nicht gar die meisten, keine unmittelbare Beziehung zur religiösen Stellung des Handelnden. Bei der Entscheidung für das eine oder andere sind Gründe der Klugheit und praktische Erwägungen maßgebend. Desungeachtet soll jede bewußte Handlung sittlich sein, soll sittlichen Wert haben. Das wird der Fall sein, wenn jede Handlung nach Gegenstand und Umständen der sittlichen Norm entspricht, keine ihr widerstreitet.

Was vom Tun des Privatlebens gilt, findet auf die Betätigung im öffentlichen Leben seine Anwendung. Die Gegenstände der Beratung und Beschlußfassung treten in buntem Wechsel an den Politiker heran. Ein Bild davon mag ein aufs Geratewohl herausgegriffenes Stück einer Etatsberatung geben:

Fortsetzung der zweiten Beratung des Reichshaushaltsetats für das Rechnungsjahr 1912. Schiffsingenieurwesen. Bundesamt für Heimatwesen. Ausführung des Kaligesetzes. Statistisches Amt. Gesundheitsamt. Patentamt. Reichsversicherungsamt. Physikalisch-Technische Reichsanstalt. Kanalamt. Aufsichtsamt für Privatversicherung. Internationale Bibliographie für Sozialwissenschaften. Gesellschaft für Deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte. Anstalt zur Bekämpfung der Säuglingssterblichkeit. Erforschung und Bekämpfung der Tuberkulose. Förderung des Septuaginta-Unternehmens. Erweiterung des Kaiser-Wilhelm-Kanals. Beitrag des Reiches für den Friedenspalast im Haag. Förderung der Herstellung von Kleinwohnungen [2].

Von den hier aufgezählten Kapiteln hat die Septuagintaausgabe unmittelbare Beziehung zur Religion. Aber auch die Ausgabe der heiligen

---

[1] Ebd. 15 f.

[2] Verhandlungen des Reichstags. XIII. Legislaturperiode. I. Session. Band CCLXXXIV, Berlin 1912.

Schriften tritt hier als wissenschaftliche Arbeit an den Reichstag, deren Förderung für den Gebildeten und das gesamte Volk bedeutungsvoll ist, abgesehen von der Stellung des einzelnen zu der religiösen Bewertung der heiligen Bücher.

Die andern in der gleichen Reihe genannten Gegenstände sind ohne Zweifel von tiefgreifender Bedeutung für das Volk, sein Kulturleben und seine Stellung in der Völkerfamilie. Auch ihre Behandlung führt auf sittliche Voraussetzungen von größter Tragweite zurück. Die Bekämpfung der Tuberkulose oder der Säuglingssterblichkeit würde in einem Reichstag der vorchristlichen Zeit nicht die wohlwollende Aufnahme gefunden haben, die ihr heute zuteil wird.

Auf solch abliegende Unterschiede der sittlichen Beurteilung läßt sich jedoch der Gesetzgeber nicht ein. Sie bleiben dem Philosophen und Historiker überlassen. Höchstens wird im Verlauf der Verhandlung ein Umweg über derartige Gebiete gemacht. Allein der Umstand, daß sich der Staat von heute mit diesen Aufgaben befaßt, zeugt von der weithin verbreiteten Überzeugung, die öffentliche Gewalt müsse solchen Dingen ihre Sorge zuwenden. Damit ist die Grundlage der gemeinsamen Verhandlung geschaffen. Die Auffassung von solchen Aufgaben, ob sie jemand nur vom Standpunkt der Volkshygiene oder nationaler Tüchtigkeit auffaßt, oder darin auch die Betätigung der Nächstenliebe sieht, mag dabei eine durchaus verschiedene sein.

Die gesetzgebende Körperschaft beschließt, ob einer Aufgabe vom Staate Mitarbeit zuteil werden soll, und wenn die Vorfrage bejaht ist, wird die Art der Mitarbeit festgestellt. Die sittliche Wertschätzung des einzelnen Politikers von dem in Frage stehenden Gegenstand wird seine Bereitwilligkeit beeinflussen, braucht aber sein Verhalten nicht notwendig zu leiten.

Muß darum unbedenklich zugegeben werden, daß jede bedeutendere Frage des öffentlichen Lebens, wenn nicht unmittelbar, so doch in ihrem Zusammenhang mit dem gesamten Staatsleben, sittliche Bedeutung erhält und je nach der religiösen Stellung verschieden beurteilt wird, so braucht diese Verschiedenheit in der gesetzgeberischen Behandlung und Abstimmung nicht notwendig und in jedem Einzelfalle zum Ausdruck zu kommen.

Damit ist ein Zusammengehen für das Zustandekommen des Gesetzes auch bei Leuten ganz verschiedener Weltanschauung ermöglicht.

Jedoch auch in Dingen, die unmittelbar mit der Religion in Verbindung stehen, läßt sich, wie die Erfahrung lehrt, bei gutem Willen ein gangbarer Weg finden.

Weil der Friede und gegenseitiges Vertrauen durch Wahrung der jedem zustehenden Rechte gesichert werden müssen, werden Fragen, die eine Konfession angehen, im Einvernehmen mit den berufenen Vertretern der Konfession behandelt.

Angelegenheiten des evangelischen Volksteils werden in Vereinbarung mit den betreffenden Stellen der evangelischen Kirchen behandelt, und in katholischen Dingen geschieht die Regelung in Übereinstimmung mit dem katholischen Episkopat. Darin kann niemand eine Verletzung der Parität erblicken, vielmehr ist dieses Vorgehen durch die Parität gefordert. Nur so wird der Staat in seinen Maßnahmen jeder Religionsgemeinschaft die gewährleistete Religionsübung sichern.

Katholische Abgeordnete werden in derartigen Fragen den katholischen Standpunkt und die Rechte ihrer Kirche vertreten, wie Angehörige anderer Konfessionen für deren Anliegen eintreten. Sowohl der einzelne Abgeordnete wie eine Partei als Gesamtheit kann den Schutz einer Konfession gegen unberechtigte Eingriffe und Benachteiligung wahrnehmen. Dadurch wird fremdes Recht keineswegs angetastet und die Sorge um das gesamte Volk, dessen Vertreter der Abgeordnete ist, in keiner Weise beeinträchtigt. Auf solche Weise wird die Parität im gemeinsamen Hause des Vaterlandes sichergestellt.

Die Gemeinsamkeit der Weltanschauung ist ein wichtiges, wenn nicht gar das entscheidendste Moment, durch das die Wähler einer Partei zugeführt werden. Die Katholiken wählen für das Zentrum vielfach in erster Linie, weil sie überzeugt sind, bei dieser Partei die nötige Verteidigung ihrer religiösen Interessen zu finden. Wollte man deshalb das Zentrum zur konfessionellen Partei stempeln, dann würde kaum eine Partei zu finden sein, die in ihrer Art nicht konfessionell wäre.

Anderseits hindert die Wahrung der Rechte der eigenen Konfession keineswegs die gewissenhafte Gewährleistung der Toleranz Andersgläubigen gegenüber. Die Toleranz hebt weder die Parität auf, noch bringt sie religiösen Indifferentismus mit sich. Denn es läßt sich die staatsbürgerliche Toleranz mit echter und ehrlicher Glaubensüberzeugung sehr wohl verbinden[1].

Werden konfessionelle Gegenstände naturgemäß durch die Angehörigen der Konfession im Lande und die von diesen gewählten Abgeordneten vertreten, während sehr viele Vorlagen keine unmittelbare Beziehung zu einer bestimmten Weltanschauung aufweisen, könnte die Frage erledigt erscheinen,

[1] Vgl. diese Zeitschrift LXVIII (1905) 29.

inwiefern die Tätigkeit des Abgeordneten oder einer ganzen Fraktion auf einer bestimmten Weltanschauung aufbauen soll, oder, wie die Frage konkret für die Katholiken lautet, ob das Zentrum seine Tätigkeit auf Grund der katholischen Weltanschauung üben muß.

Zweifelsohne liegen zwischen konfessionellen und ganz indifferenten Dingen noch Gebiete des staatlichen Lebens, die mit sittlichen Grundsätzen in nächster Beziehung stehen, oder für die in der katholischen Lehre bestimmte Normen festgelegt sind, die den Anschauungen der liberalen Parteien entgegenstehen.

Das in jüngster Zeit vielgenannte Beispiel dieser Art ist das Duell. Für den Katholiken hat das kirchliche Lehramt in dieser Frage das entscheidende Wort gesprochen. Unter den Nichtkatholiken ist die Stellungnahme nicht in gleicher Weise einheitlich. Manche unter ihnen verwerfen den Zweikampf, andere halten den blutigen Ehrenhandel für berechtigt.

Das Duell ist aber längst nicht der einzige Gegenstand, der in engster Beziehung zur Weltanschauung steht, oder über dessen sittliche Beurteilung das Lehramt der katholischen Kirche Weisungen aufgestellt hat.

Das Unterrichts- und Erziehungswesen, Fragen der ausgleichenden Gerechtigkeit in Handel und Verkehr, des Strafrechts gehören dahin. Bei Behandlung von Vorlagen aus diesen Gebieten übt naturgemäß die religiöse Auffassung der Abgeordneten und der den Abgeordneten beeinflussenden Fraktion und ihrer Wähler einen weitreichenden Einfluß.

Der Gegensatz der Weltanschauung ist allerdings wenig geeignet, hier eine Einigung zu gewinnen. Gleichwohl ist auch in derartigen Dingen die Mitarbeit der Katholiken am Zustandekommen des Gesetzes möglich, wie die Erfahrung bei den heikelsten Vorlagen bewiesen hat. Für den Katholiken ist die Mitarbeit sogar dadurch erleichtert, daß ihm die etwa vorhandene Lehrentscheidung eine sichere Richtlinie zeigt, die vor vielen Irrungen bewahrt. Dann handelt es sich bei Entscheidungen der Kirche, die ja bei Nichtkatholiken keine Anerkennung finden, stets um diejenige Auffassung, die auch abgesehen von der lehramtlichen Äußerung durch die gewichtigsten Gründe gestützt wird. Die sachliche Erwägung dieser Gründe führt darum den Katholiken notwendig Bundesgenossen aus den Reihen zu, die ihnen in religiöser Hinsicht fernstehen.

Die Glaubenslehren der christlichen Offenbarung bilden als solche keinen Beratungsgegenstand für die Parlamente. Für den Politiker kommen zumeist Entscheidungen über sittliche Fragen in Betracht. Solche Erklärungen

geben gewöhnlich keine positiven Vorschriften, sondern kennzeichnen die Grenze zwischen dem sittlich Zulässigen und dem sittlich Unerlaubten. Also auch hier ist für den Katholiken keineswegs ein bestimmter Weg vorgezeichnet, den er in seinen Entschließungen einzuhalten hat, sondern nur der Abweg wird kenntlich gemacht. Darum steht der Katholik den Fragen des politischen Lebens wenigstens so unbefangen gegenüber wie der Anhänger einer andern Weltanschauung.

Und selbst dann, wenn eine Gesetzesvorlage die Glaubenslehre berührt und in ihrem Inhalt in Widerspruch zu seiner Überzeugung tritt, ist die Mitarbeit des Katholiken noch nicht notwendig ausgeschlossen. Darf er auch nie gegen seine Glaubensüberzeugung handeln und darum keiner Vorlage die Mitwirkung leihen, die eine mit der Glaubensüberzeugung im Widerspruch stehende Handlung zur Pflicht machen wollte, so darf er seine Zustimmung doch dazu geben, daß eine Handlung durch das Gesetz ungehindert bleibt, die für den Katholiken zwar unerlaubt ist, Nichtkatholiken dagegen unbedenklich erscheint. Will sich ein Katholik dann der vom Gesetze gegebenen Freiheit bedienen, so mag er das mit seinem Gewissen ausmachen. Der Staat ist ja nicht gehalten, jede unerlaubte Handlung durch Gesetz zu ahnden.

Von dieser Erwägung aus konnten bei Beratung des Bürgerlichen Gesetzbuches die katholischen Abgeordneten die Bestimmungen über die Trennung der bürgerlichen Ehe zulassen, obwohl das Band der gültigen christlichen Ehe nach ihrer Vollziehung unauflöslich ist. Katholiken können ihre ehelichen Verhältnisse unter dem Bürgerlichen Gesetzbuch den Lehren ihres Glaubens entsprechend ordnen. Läßt aber ein Katholik die richterliche Trennung seiner Ehe aussprechen und schließt bei Lebzeiten des Gatten eine neue Ehe, so setzt er sich in Widerspruch zu seiner Glaubenslehre. Über die Folgen seines Handelns muß er sich mit seinem Gewissen und seiner Kirche auseinandersetzen, das staatliche Gesetz läßt ihn gewähren. Wird darum in einem paritätischen Staat von einem Abgeordneten verlangt, er solle auf Grund der katholischen Weltanschauung seine parlamentarische Tätigkeit ausüben, dann hat das nach dem Gesagten den Sinn, daß in **konfessionellen** Dingen in Verbindung mit den kirchlichen Stellen die Regelung erfolgt; daß bei andern Gegenständen **nicht gegen** die Lehre der Kirche gehandelt wird. Darin sind wohl alle einig. Nach dem Grundsatz handeln die katholischen Abgeordneten

tatsächlich und werden dadurch in keiner Weise am Zusammengehen mit andern Parteien verhindert.

Darum herrscht unter den Anhängern des Zentrums in der grundlegenden Auffassung Übereinstimmung. Mit der von Roeren vertretenen Ansicht steht es deshalb in gar keinem Widerspruch, der Zusammenarbeit mit Andersgläubigen beizupflichten.

„Was bekämpft wird, ist jener prinzipielle Interkonfessionalismus, der auf Nivellierung der konfessionellen Eigenarten hinausläuft, keineswegs wird die praktische Zusammenarbeit mit Andersgläubigen abgelehnt, wie sie bei gemeinsamen Aktionen zur Erreichung bestimmter Ziele am Platze sein kann. Einem Zusammenarbeiten inter confessiones, bei dem auf beiden Seiten die religiösen Grundsätze unberührt und ihre Auswirkung unbeschränkt bleiben, ist diesseits stets das Wort geredet. Dafür sind bereits die Gründer des Zentrums, v. Mallinckrodt, Ketteler, Windthorst usw., eingetreten, und Leo XIII. wie Pius X. haben wiederholt ihre Billigung ausgesprochen. Verurteilt wird aber ein Zusammenwirken inter confessiones, bei dem nicht nur Personen einen Kompromiß schließen, sondern dieser auch zwischen Grundsätzen, religiösen Prinzipien, durch die Konstruktion einer gemeinsam-christlichen Basis stattfinden soll.

„Wir leben einmal in einem konfessionell gemischten Staatswesen, in welchem die einzelnen Konfessionen auf ein Zusammenleben und Zusammenarbeiten angewiesen sind. Je friedlicher und einträchtiger sich dies gestaltet, um so mehr Segen wird daraus für die Gesamtheit und den einzelnen erwachsen, während Unfriede und Gespanntheit nur Unheil bringen kann. Ja es gibt große Aufgaben, namentlich in der Politik, deren Lösung ohne Zusammenwirken der einzelnen Konfessionen, wie bei uns nun einmal die Verhältnisse liegen, kaum zu erreichen ist, und selbst in weniger wichtigen Fragen wird der Zusammenschluß oft die Erledigung nur erleichtern können. Die Parlamentsgeschichte bestätigt dies; sie zeigt, daß gerade die größten Gesetzgebungswerke nur durch Anschluß der verschiedenen Fraktionen zustande gekommen sind und auch auf kulturellem Gebiet manch unheilvolles Gesetz nur dadurch verhindert oder doch gemildert ist, daß protestantische Mitglieder anderer Fraktionen hier mit dem Zentrum zusammengingen. Es wäre deshalb Torheit und Engherzigkeit, der Zusammenarbeit mit Andersgläubigen entgegen zu sein. Aber dieses Zusammengehen braucht keine Verschmelzung, keine Fusion zu sein, die ein Zurückdrängen der eigenen religiösen Grundsätze bedingt. Im Gegenteil, je freier jeder Teil sich fühlt und je ent-

schiedener er sein religiöses Bekenntnis und seine religiösen Ideale, die erst die Begeisterung geben, hochhalten kann, um so häufiger und freudiger und um so wirksamer wird die Zusammenarbeit sein."[1]

Zusammenarbeit wird begrüßt, jedes Verwischen der religiösen Grundsätze entschieden abgelehnt.

Einer Verschmelzung der religiösen Grundsätze steht Julius Bachem ebenso entschieden entgegen. Zumal verwahrt er sich dagegen, daß der Ausdruck „christliche Weltanschauung" auf eine Preisgabe der religiösen Grundsätze hinweise. „Das Wort ‚christliche Weltanschauung' wird da nicht im Gegensatze zur katholischen Weltanschauung gebraucht. Religionsmengerei will niemand, weder in der sogenannten ‚Kölner Richtung', noch in der Zentrumspartei, noch in der Zentrumspresse treiben."[2] „Bezüglich der Stellung des einzelnen Katholiken zu Fragen, bei welchen die katholische Weltanschauung, konkreter gesprochen, die Lehre der katholischen Kirche in Glaubens- und Sittensachen, entscheidend in Betracht kommt, kann nach dem Vorgesagten ein Zweifel nicht obwalten. Hinzuzufügen ist allerdings, daß auch der einzelne Katholik in Deutschland bei Geltendmachung seiner Weltanschauung im öffentlichen, namentlich im politischen Leben, keinen Augenblick vergessen darf, daß er einem Lande mit vorwiegend nichtkatholischer, nicht auf dem Boden seines Glaubens stehender Bevölkerung angehört, damit er nicht etwa durch die Art und Weise der Geltendmachung seiner Weltanschauung die Interessen, welche er im öffentlichen Leben besonders vertreten will, auf das schwerste schädigt."[3]

Katholische Abgeordnete werden die religiöse Freiheit ihrer Glaubensgenossen schützen. Deshalb braucht das Zentrum noch nicht die Übereinstimmung seiner Tätigkeit mit der katholischen Weltanschauung ins Programm zu schreiben. Gegen die programmatische Erklärung, derzufolge das Zentrum als Fraktion auf dem Boden der katholischen Weltanschauung stehe, wendet sich J. Bachem. „Die nichtkonfessionelle Partei als solche, die auch Nichtkatholiken umfaßt, kann nicht die ‚Übereinstimmung' mit den katholischen Glaubenssätzen in eine programmatische Erklärung aufnehmen, so wie die einzelnen Mitglieder ihren katholischen Glauben in allem als Richtschnur hochhalten müssen. Daraus ergibt sich, daß die katholischen Mitglieder des Zentrums in Weltanschauungsfragen niemals in Gegensatz zu ihrer religiösen Überzeugung geraten können; allerdings können sie in

[1] Roeren, Zentrum und Kölner Richtung 7 ff.

[2] J. Bachem, Das Zentrum, wie es war, ist und bleibt 40. [3] Ebd. 47.

einer Einzelfrage zu den nichtkatholischen Mitgliedern der Fraktion in Gegensatz geraten." „Im übrigen sollten alle Fraktionen in jeder Frage, in welcher die Weltanschauung entscheidend in Betracht kommt, darauf Rücksicht nehmen, wie die Katholiken, insbesondere auch die katholischen Mitglieder des Zentrums, zu einer solchen Frage stehen, während anderseits die Fraktion des Zentrums, ebenso wie jedes einzelne katholische Mitglied derselben, sich stets gegenwärtig halten muß, daß die große Mehrheit der Mitglieder der andern Fraktionen eine nichtkatholische Weltanschauung hat." [1]

In gleicher Weise äußert sich Dr Karl Bachem über das Verhältnis der religiösen Überzeugung zur öffentlichen Tätigkeit.

„Wir Katholiken bekennen uns als Christen und wollen das auch im öffentlichen Leben bleiben. Wir denken dabei an das Christentum, wie es unsere heilige katholische Kirche lehrt. Auch die Protestanten bekennen sich als Christen und wollen der Lehre Christi folgen. Sie denken dabei an die Lehren und Auffassungen ihrer evangelischen Landeskirchen. Dadurch entstand für das *politische* Zusammenarbeiten von Katholiken und Protestanten die Formel: ‚Wir wollen uns zusammenfinden auf dem Boden der christlichen Weltanschauung.' Wenn Katholiken im öffentlichen Leben sich dieser Formel bedienen, so denken sie selbstredend nicht im mindesten daran, auf religiösem Gebiet ihre Überzeugung damit zu verleugnen.

„Was bedeutet nun ‚christliche Weltanschauung' in diesem Sinne? Es bedeutet nichts wie die Anerkennung des paritätischen Charakters unseres Staatswesens, die Anerkennung des politischen Grundsatzes der staatsrechtlichen Gleichberechtigung der Katholiken und Protestanten und den Schutz derjenigen ‚Einrichtungen des Staates', bei denen nach Artikel 13 der preußischen Verfassung ‚die christliche Religion zu Grunde gelegt' werden soll. Was diese ‚Einrichtungen des Staates' sind, ist ganz klar: Die ‚Freiheit der Religionsgesellschaften', welche insbesondere auch das Programm des Zentrums geschützt wissen will, die konfessionelle Schule, die Aufrechterhaltung der bestehenden Rechte der ‚Religionsgesellschaften' und des einträchtigen Hand-in-Hand-Gehens des Staates mit den großen Religionsgesellschaften, mit der katholischen Kirche einerseits und den evangelischen Landeskirchen anderseits.

„Der Ausdruck ‚christliche Weltanschauung' in diesem Sinne hat lediglich eine negative Bedeutung, aber keinerlei positiven religiösen Inhalt.

---

[1] J. Bachem, Das Zentrum, wie es war, ist und bleibt 51 ff.

Er bedeutet einfach den Kampf gegen die ‚unchristliche Weltanschauung‘, gegen die liberale, materialistische und atheistische Weltanschauung, an dem sowohl gläubige Katholiken wie gläubige Protestanten ihr Interesse haben. Er bedeutet den nie erlahmenden Kampf gegen den revolutionären Umsturz, der ja bekanntlich seine Angriffe in erster Linie gegen die erwähnten ‚christlichen‘ Grundlagen des Staates richtet." [1]

Konfessionelle Dinge werden in Verbindung mit den kirchlichen Behörden der Konfession behandelt. Für andere Fragen religiös-sittlicher Natur bildet die kirchliche Lehre die negative Norm, zu der die Entscheidung nicht in Gegensatz treten darf. Jedoch gegen die Aufnahme des Satzes in das Programm einer großen politischen Partei, daß ihre Tätigkeit im Einklang mit der katholischen Weltanschauung stehen soll, erheben sich in der Tat Bedenken, auch abgesehen davon, daß der Ausdruck „Weltanschauung" keinen scharf umgrenzten Begriff vermittelt. Die Hervorhebung der katholischen Weltanschauung würde dem wegen der praktischen Folgen verderblichen Vorwurf, als behandle das Zentrum auch Dinge nicht religiöser Art nach ausschließlich konfessionellen Gesichtspunkten, einen Schein von Berechtigung geben und würde dem Versuch Vorschub gewähren, in die Behandlung derartiger Fragen das konfessionelle Moment hineinzutragen. Für die Wahrung der Freiheit und Rechte ihrer Religion, wie dafür, daß auch in nicht religiösen Angelegenheiten der katholische Volksteil die völlige Gleichberechtigung gesichert erhält, bürgt die Gesinnung der Wähler und Gewählten. In ihr würde der Versuch, durch Gesetze das Gewissen der Katholiken zu bedrücken, die schärfste Abwehr finden.

Worauf es ankommt, ist, daß beim katholischen Volk, das sein Wahlrecht übt, und bei den gewählten katholischen Abgeordneten Geist und Herz von begeisterter Anhänglichkeit an die katholische Kirche, ihre Glaubenslehre, ihre fest gegründeten sittlichen Anschauungen erfüllt bleiben. Damit ist die Bürgschaft für die Achtung fremder Überzeugung und das friedliche Arbeiten mit Andersdenkenden im paritätischen Staat am meisten gesichert.

---

[1] Karl Bachem, Zentrum, katholische Weltanschauung und allgemeine politische Lage. Rede, gehalten in der Königsburg zu Krefeld am 20. Oktober 1913, Krefeld 1913, Kleinsche Buchdruckerei (Buscher), 10 ff.

Jos. Laurentius S. J.

Zur zweiten internationalen Woche für religiöse Ethnologie[1].

Es war ein wahrhaft katholisches Unternehmen, das um die Wende von August und September in Löwen zum zweitenmal vor die Öffentlichkeit trat, katholisch wegen der internationalen Mannigfaltigkeit der Teilnehmer und nicht minder wegen seiner letzten Ziele. Die Kurse für Einleitung in das Studium der nichtchristlichen Religionen wollen auf ihre Weise den Interessen der Glaubensverbreitung dienen. Sie denken dabei nicht bloß an ferne Wilde, sondern auch an europäische Gelehrte, die den Glauben verloren haben oder ihn andern nehmen, indem sie die nichtchristlichen Religionen zu einer evolutionistischen oder atheistischen Religionswissenschaft mißbrauchen. Die „Woche" beabsichtigt ein zweifaches Missionswerk: in fernen Landen die Missionierung der Heidenwelt, die der Missionär besser kennen lernen und dadurch seinem Apostolat leichter erschließen soll, und daheim die Christianisierung der Religionswissenschaft, die nur zu oft dem Christentum gegenüber in Feindesstellung steht.

Dieses Ziel, in der Absicht der Begründer zweifellos das Erste, kann allerdings in der Ausführung erst das Letzte sein. Doch liegt darin kein Grund, ihr unbeirrbares Streben für aussichtslos zu halten. Niemand kann voraussehen, auf was für Wegen Gott das neue Unternehmen, falls er ihm Leben und Dauer gibt, zum ersehnten Ziele führen wird. Aber die Arbeiten und Erfahrungen der ersten beiden Jahre waren wohl geeignet, frohe Zuversicht zu wecken.

Zuerst ein rascher Blick auf den Konferenzsaal zur Zeit der Arbeit, damit wir die gewöhnlichen Hörer der „Woche" kennen lernen.

Was selbst einem oberflächlichen Beobachter zuvörderst auffallen muß, ist die große Verschiedenheit von Bestrebungen und Persönlichkeiten, welche die „Woche" zusammenzuführen verstanden hat. Bunt gemischt sitzen auf denselben Bänken mit reger Aufmerksamkeit, die Augen auf den Vortragenden gerichtet

---

[1] Originalbericht für die „Stimmen", aus dem Französischen übertragen. Der Verfasser, Mitbegründer und jetziger Sekretär der „Woche", war zu dieser Darlegung in erster Linie berufen. Die Woche tagte zu Löwen vom 27. August bis 4. September 1913. Die nächste Zusammenkunft wird in Deutschland stattfinden.

oder über ein Notizheft gebeugt, Teilnehmer jeden Alters, jeder Nation, jeder Tracht. Selbst von Rußland und Polen her ist man gekommen. Die meisten sind Priester und gehören dem Ordensstande an. Aber auch Laien sind da, Professoren und Studierende von den Universitäten verschiedener Länder, Prälaten, Kanoniker, Vorstände und Professoren von Seminarien. Von Missionsorden gibt es sehr wenige, die nicht vertreten wären; die meisten haben zwei, fünf ihrer Mitglieder oder mehr geschickt. Bei der zweiten Sitzung 1913 zählte man vier oder fünf Missionsgesellschaften, die zu den achtzehn der ersten Sitzung 1912 neu hinzugekommen waren; andere hatten ihr Erscheinen für die Zukunft in Aussicht gestellt, nicht ohne schon jetzt durch großherzige Gaben sich zu beteiligen.

Das Bild, das sich uns darbietet, ist aber in anderer Beziehung noch fast vielfarbiger. Wenn man die Hörerlisten beider Jahre durchgeht, kann man sich einiger Verwunderung nicht erwehren. Man findet da zusammen Missionäre und Wissenschaftler, zwei Menschengattungen, die sich sonst nicht eben nahestehen: die einen dem praktischen, unmittelbaren Apostolat zugewandt, die andern durch Beruf oder Neigung in der Theorie festgehalten. Die Ordensobern haben uns künftige Missionäre geschickt, aber ebenso zahlreich, vielleicht zahlreicher, kamen deren Professoren. Die verschiedensten Wissenschaften sehen sich vertreten: Theologie und Philosophie, Exegese und Apologetik, Philologie, Archäologie, Religionsgeschichte; selbst Politiker und Lehrer der experimentellen Psychologie, Physik, Grammatik lassen sich blicken, nicht zu sprechen von den Männern, die keinen Lehrstuhl innehaben, aber einschlägige Arbeiten bereits veröffentlichten oder vorbereiten. Einige Herren aus der Pfarrgeistlichkeit, einige in Vereins- und sozialer Tätigkeit Stehende zeichnen sich nicht am wenigsten durch eifrige Aufmerksamkeit aus.

Die Ansprüche, die an die Ausdauer der Hörer gestellt werden, sind nicht gering. Die Vorträge füllen fünf Stunden des Tages. Dennoch stieg die Hörerliste dieses Jahr von 130 auf wenigstens 155. Die Woche für Religionsethnologie hat also Kraft bewiesen, die vielfachsten geistigen Wünsche und Bedürfnisse zu befriedigen.

Welches ist denn nun der Zweck, welches die Einrichtung der Kurse?

Das Ziel ist das Studium der nichtchristlichen Religionen.

Die Bezeichnung „Woche für religiöse Ethnologie“, die sich bei den Verhandlungen 1912 aus einer Zufälligkeit ergeben hat, trifft nicht vollkommen zu. Es könnte sich jemand daraus die Meinung bilden, man wolle nur die Ethnologie als Hilfe für die Religionswissenschaft heranziehen oder, was noch schlimmer wäre, man betrachte die Religionswissenschaft schlechterdings als ein Stück der Ethnologie.

Doch so steht die Sache keineswegs. Die Programme von 1912 und 1913 berühren in ihrem allgemeinen Teil fast alles, was die Einleitung zum Studium der Religionen erfordert. Das besagt ja

auch der Untertitel der Woche: „Kurs für Einleitung in das Studium der Religionen". Nun muß aber eine allgemeine Einleitung nicht bloß zum ethnologischen, sondern auch zum historischen, philologischen, archäologischen, psychologischen, soziologischen Studium hinführen; fast gleichmäßig aus allen diesen Wissenschaften hat sie Systeme und Begriffe heranzuholen. Wird dennoch der Völkerkunde ein Vorzug eingeräumt, so geht es nur aus dem Wunsche der „Woche" hervor, den Missionären nützlich zu sein und ihre Kenntnisse zu Gunsten der Religionswissenschaft flüssig zu machen, und darum wendet sie den Religionen der nichtzivilisierten Völker besondere Aufmerksamkeit zu. Jedermann weiß, daß es ohne die Ethnologie oder wenigstens ohne die neuere Ethnologie, die gerade in jüngster Zeit durch Dr Gräbner und P. Wilhelm Schmidt S. V. D. zu einer sachlicheren Arbeitsweise gelangte, ein vergebliches Unterfangen wäre, über die unzivilisierten Völkerschaften gründliche Forschungen anzustellen. Obendrein enthält der allgemeine Teil des Programms immer auch die Kritik irgend einer evolutionistischen Auffassung des Ursprungs der Religion. Die Ethnologie ist aber eine der Wissenschaften, welche die Evolutionisten mit Vorliebe mißbrauchen. Man muß ihnen daher auf ihr eigenes Gebiet nachdrängen und zeigen, daß die Völkerkunde, wenn wissenschaftlich betrieben, weit davon entfernt ist, eine evolutionistische Behandlung der Religionsgeschichte zu begünstigen.

Außer dem allgemeinen hat die „Woche" noch einen speziellen Teil, den sie bei jeder Sitzung neu gestaltet. Dieser gilt dem beschreibenden, aber nicht bloß ethnologischen, sondern auch historischen Studium bald einer einzelnen Erscheinungsform der Religion (z. B. Totemismus 1912, Astralmythologie 1913, wahrscheinlich Opfer 1915), bald einer besondern Gruppe von Religionen (Religionen Annams und Afrikas 1912, Islam 1913, wahrscheinlich Religionen Chinas und Japans 1915).

Endlich soll eine Reihe von Konferenzen Zwecken der Praxis und zugleich der Erholung dienen. Man bedarf am Abend so angestrengter Tage einer Abspannung. Man erzielte sie, ohne doch die Hauptabsicht aus dem Auge zu verlieren, indem man in das Programm Anleitungen einbezog, wie man draußen in der Mission wissenschaftlich brauchbare ethnologische, linguistische, psychologische, religiöse usw. Beobachtungen anstellt, oder Schilderungen von Missionären über Zeremonien, Feste u. dgl., die sie inmitten der fremden Völker gesehen und erlebt haben, und zwar, wenn tunlich, mit Lichtbildern, oder auch Vorträge mehr akademischer und philosophischer Art, welche Schlüsse aus den andern Konferenzen zu ziehen suchen.

Zweifellos liegt in dieser wohlüberlegten Anordnung der Veranstaltungen ein Hauptgrund des bisherigen Erfolges. So viele es in unserer Zeit sind, die sich irgendwie für das theoretische oder praktische, positive oder kritische, beschreibende oder philosophische Studium der außerchristlichen Religionen erwärmen, alle kommen auf ihre Rechnung. Allen, sowohl Missionären als Wissenschaftlern, wird eine schätzenswerte Ergänzung ihrer berufsmäßigen Kenntnisse und Arbeiten geboten.

Ganz der apostolischen Arbeit hingegeben, kann der Missionär nicht an weitschichtige Untersuchungen oder umfassende Überlegungen denken, um etwa einer religiösen Tatsache ihren Platz in der geschichtlichen Entwicklung einer Religion anzuweisen oder die Geschichte eines gottesdienstlichen Brauches, eines ganzen Kultes von allen Anfängen an genau darzustellen. Wohl aber kann er, und man darf sagen soll er so sorgfältig als möglich die sittlichen und religiösen Bräuche der Völker, unter denen er lebt, beobachten und beschreiben. Er kann es; denn er braucht, um es mit Nutzen zu bewerkstelligen, nur ein wenig technische Einführung. Er soll es; denn wenn er es vernachlässigt, verschließt er sich die Pforte zu einer ihm höchst kostbaren Kenntnis seiner Pflegebefohlenen und überläßt zudem die Aufgabe andern, die nicht seinen Glauben haben, die oft ihn andern zu entreißen streben, z. B. den protestantischen Missionären, die nur zu sehr gewohnt sind, prüfungslos auf die Führer der englischen anthropologischen Schule zu vertrauen, oder schlimmer noch Forschungsreisenden, die von evolutionistischen Schulen herkommen und in ihre Forschungen und Berichte alle Vorurteile, zuweilen alle Leidenschaftlichkeit ihrer auf eine Auffassung festgelegten Lehrmeister hineintragen. Die erwünschte technische Einführung aber können sie grundlegen auf der religiös-ethnologischen Woche, indem sie die praktischen Anleitungen hören, die gerade für sie bestimmt sind, oder indem sie aus den theoretischen und kritischen Vorträgen, die sich nicht ausschließlich an die Missionäre wenden, über die Grundlehren, die Systeme, die gebräuchlichen Methoden der Religionswissenschaften ein hinreichendes Gesamtbild zu gewinnen trachten.

Die Wissenschaftler, die auf der „Woche" sprechen, können hierin den Missionären ausgezeichnete Dienste leisten. Sie haben Muße und wissenschaftliche Hilfsmittel gehabt, über welche die Missionäre nie verfügen werden. Sie können diesen umständliches Studium ersparen, ihrem Geiste neue Möglichkeiten eröffnen, ihnen die Wichtigkeit einer Beobachtung, einer monographischen Beschreibung aufdecken, sie durch die Kritik der herrschenden

Systeme auf die Klippen aufmerksam machen, an denen ein unvollkommen vorgebildeter Beobachter scheitern könnte, ihren künftigen Forschungen die Richtung geben, ihnen die methodischen Grundsätze erläutern, die ihre Arbeiten fachmännisch stichhaltig und fruchtbar machen, und was solcher bedeutungsvoller Winke mehr sind.

Umgekehrt aber haben auch die Männer der Wissenschaft vieles von den Missionären zu lernen. Man kommt nicht mit bloßem Bücherwissen aus, wenn man die Seele, namentlich die religiöse Seele der Wilden, den Sinn ihrer Gebräuche und Zeremonien, die Schlußweise ihrer zuweilen unbeholfenen Logik und ähnliches verstehen will. Da sagt der Missionär, was er gesehen hat; er erzählt von seinen Erfahrungen, seinen Versuchen; er vermittelt einen unmittelbaren, lebendigen Begriff von diesen fernen Völkern; ja er kann, indem er über deren oft kindliche Deutungen berichtet, unverhofft den Schlüssel zur Erklärung einer religiösen Tatsache liefern, die dem Gelehrten der vier Wände ein stummes Rätsel geblieben wäre.

Das Studium der Religionen ist ohnehin schon zu ausgedehnt, als daß man der Arbeitsteilung entraten könnte. Die Männer sind wohl selten, die einen einzigen religiösen Brauch bei einem einzigen Volk zugleich ethnologisch, historisch, psychologisch zu ergründen vermöchten. Wie mag es dann erst gehen mit einer ganzen Religion und ihren Verästelungen bei mehreren Völkern? Und doch wäre es bedauerlich und verhängnisvoll, wenn der Ethnologe nur eben die Auskünfte der Ethnologie kennte, wenn der Psychologe den völkischen Verhältnissen keine Rechnung trüge, wenn der Historiker das Licht verschmähte, das aus Völker- und Seelenlehre auf seine Urkunden fällt. Auf der „Woche" gewinnen alle diese Betrachtungsweisen Fühlung miteinander, erhellen und erklären sich gegenseitig. Eine solche geistige Erfahrung ist heilsam für alle. Die Ethnologen, Historiker, Psychologen, Soziologen, die sie einmal gemacht haben, hören auf, den Methoden zu mißtrauen, die nicht gerade die ihres eigenen Faches sind. Die Versuchung zu theoretischer oder praktischer Abschließung nimmt ab, die schlimme Gefahr ungesunder Spezialisierung verschwindet. So wird die „Woche" der Boden, wo Geister, die sich zu verstehen und wechselseitig zu helfen berufen sind, erfreulich einander finden.

Es mögen noch einige Worte über den Ursprung der religiös-ethnologischen Woche gesagt sein. Auch hier tritt ihr Ergänzungscharakter zu Tage. Von verschiedenen Seiten her, durch verschiedene Bedürfnisse getrieben, suchten die Kräfte sich zu einem einzigen Werk.

Die ersten Keime wuchsen folgendermaßen. Seit geraumer Zeit waren unabhängig voneinander, ohne sich anders zu kennen als durch ihre Briefe und Schriften, ein hochverdienter Ethnologe, P. Wilhelm Schmidt S. V. D., der Herausgeber des „Anthropos", und ein besonders mit Religionsgeschichte befaßter Apologetikprofessor, der P. Schmidts Schriften kannte und schätzte, auf verwandte Gedanken gekommen. Der eine, der Ethnologe, sah mit Bedauern die vom Evolutionismus hervorgerufene Verwirrung in der Ethnologie, der Apologet ebenso das beklagenswerte Durcheinander in der Religionsgeschichte, mit der sich seine Wissenschaft beschäftigen muß, wo sie den Ursprung und die Göttlichkeit der Offenbarung behandelt.

Es war gegen September 1910, als es zwischen beiden zum Gedankenaustausch kam. Sie fragten sich, ob nicht durch eine friedliche Verschwörung aller Katholiken, die zum Neuaufbau der Religionswissenschaften beitragen könnten, sich Abhilfe schaffen ließe.

Sie glaubten, es wäre möglich. P. Schmidt hatte bereits eine kleine Gruppe vereinigt, welche die Sprachen der Wilden wissenschaftlich bearbeiten sollte; ja es lag, mit Beschränkung freilich auf jenes Ziel, schon der Gedanke an Ferienkurse vor. Man brauchte den Gedanken bloß zu erweitern und auszuführen. Man dachte zunächst daran, sich an die Missionsobern zu wenden, sodann an alle andern, denen die Erneuerung der Religionswissenschaft ernstlich am Herzen läge. Ihnen wolle man den Plan von internationalen Ferienkursen vorlegen, wo die außerchristlichen Religionen studiert werden sollten, besonders jene, die noch bestehen und mit denen die Missionäre in Berührung treten, aber auch solche, die nur noch im Andenken fortleben. Zugleich faßte man die Kreise und Persönlichkeiten ins Auge, die als Hörer und als Vortragende in Betracht kämen. Der Plan war natürlich nicht mit einem Schlage fertig: es gab viel zu überlegen, zu beten, zu beraten.

Endlich aber schien alles zur Ausführung reif. Es handelte sich nur noch darum, in einem von allen Seiten leicht erreichbaren Lande den geeigneten Ort für eine erste Besprechung zu finden.

Die Wahl fiel ziemlich rasch auf das gastliche Belgien. Kardinal Mercier, an den sich die Organisatoren wandten, antwortete am 8. Juli 1911: „Die Gedanken, die Sie mir zu Ihrem Plan darlegen, stimmen so wohl mit den meinigen überein, mit Gedanken, die ich zu wiederholten Malen während meiner Professorenlaufbahn Männern der Wissenschaft an der Universität entwickelt habe, daß ich keiner langen Überlegungen bedarf, um Ihnen meine volle Zustimmung auszusprechen. . . Ich für meinen Teil halte dafür, daß

die geplante Zusammenkunft vortrefflich wäre und der Ausgangspunkt fruchtbarer Anregungen werden könnte." Zu gleicher Zeit stellte der Rektor Magnifikus der Universität Löwen, Msgr Ladeuze, großmütig die Räume der Hochschule zur Verfügung.

Die erste Zusammenkunft fand statt vom 1. bis 3. September 1911. Sie zählte vierzig Teilnehmer und tagte im Seminar „Leo XIII." unter dem Vorsitz von Msgr Le Roy, Bischof von Alinda und Generalobern der Väter vom Heiligen Geist. Eine einzige Stimme erhob sich gegen die Gründung der Kurse. Diese Gegnerschaft hatte den großen Nutzen, daß sie die Teilnehmer an dieser vertraulichen Besprechung zwang, die Frage von allen Seiten ins Auge zu fassen und alle Schwierigkeiten wohl zu bedenken. Aber die Einwürfe schienen doch nicht so gewichtig, um dem Unternehmen Halt gebieten zu sollen. Sie wurden erhoben großenteils im Hinblick auf den verworrenen Zustand, worin die Religionswissenschaft sich noch befinde. Nun war es aber gerade dieser Zustand, dem die Woche für religiöse Ethnologie bei den Katholiken möglichst schnell abhelfen wollte.

Kurz, man beschloß, für das kommende Jahr 1912 die erste Sitzung anzukündigen. Trotz neuer Einwendungen, die aus derselben Quelle stammten und eine Zeitlang die ursprüngliche Begeisterung zu dämpfen drohten, wurde die erste „Woche" vom 27. August bis zum 4. September 1912 mit unerwartetem Erfolge abgehalten. Ein eingehender Bericht über sie ist im Laufe des Jahres 1913 erschienen, wie diese Zeitschrift (LXXXV 460 f) bereits mitteilte.

Die „Woche für religiöse Ethnologie" ist somit aus ihren Anfängen heraus und hat ihre ersten Schwierigkeiten überwunden. Aber sie bedarf noch immer teilnehmender Fürsorge. Ihre Begründer haben einzig mit den unerschöpflichen Reichtümern der Vorsehung und der katholischen Liebe gerechnet. Sie sagten sich, daß das Werk vielleicht nur mühsam durchdringen werde, daß es aber dann durch seine Ergebnisse und Erfolge sich die Schätzung und tatkräftige Hilfe der Katholiken aller Länder sichern dürfte.

Fr. Bouvier S. J.

Kapitalismus.

(Fortsetzung.)

II.

An anderer Stelle sagt wiederum Sombart[1]: „Kapitalismus nennen wir diejenige verkehrswirtschaftliche Organisation, bei der regelmäßig zwei verschiedene Bevölkerungsgruppen — die Inhaber der Produktionsmittel, die gleichzeitig die leitende Arbeit ausführen, und die besitzlosen Nurarbeiter — zusammenwirken, so zwar, daß die Vertreter des ‚Kapitals' (des zur Einleitung und Durchführung des wirtschaftlichen Prozesses erforderlichen Sachgütervorrats) die Wirtschaftssubjekte sind, das heißt den Entscheid über Art und Richtung des Wirtschaftens und die Verantwortung für dessen Erfolg tragen."[2]

Sehr ausführlich beschäftigt sich dann Sombart mit dem Begriff „Kapitalismus" in einem Aufsatze über den „kapitalistischen Unternehmer"[3]: Innerhalb der sozialistischen Dogmatik trage der Begriff „Kapitalismus" das Gepräge eines parteipolitischen Schlagwortes; die der Richtung nach

---

[1] Die Juden und das Wirtschaftsleben (1911) 186.

[2] Es würde uns zu weit führen, wenn wir allen Definitionen nachgehen wollten, die den Kapitalismus als jene Produktionsweise bezeichnen, welche unter der Herrschaft und Leitung der Eigentümer des Kapitals vor sich geht (Böhm-Bawerk u. a.). Indem speziell der wissenschaftliche Sozialismus das Heil der Zukunft in der Beseitigung des Privateigentums an den Produktionsmitteln zu finden meint, verknüpft er den Begriff „Kapitalismus" mit der Trennung zwischen Arbeit und Eigentum an den Produktionsmitteln, wobei das Kapital als „gewonnene Arbeit" sich darstellt, die vampirartig sich belebt durch Einsaugung lebendiger Arbeit, und um so mehr lebt, je mehr sie davon einsaugt; entsteht ja der „Mehrwert" im Produktionsprozesse beim Gebrauch der gekauften Ware „Arbeitskraft" usw. Wir sind mit Max Weber (Handw. der Staatsw. I³ 59) der Ansicht, daß der Begriff der „kapitalistischen Wirtschaft" weiter gefaßt werden muß, daß er sich nicht auf „eine bestimmte Kapitalverwertungsart: die Ausnutzung fremder Arbeit durch Vertrag mit dem ‚freien' Arbeiter" beschränkt, sondern auch da Geltung findet, „wo Besitzobjekte, die Gegenstand des Verkehrs sind, von Privaten zum Zweck verkehrswirtschaftlichen Erwerbes benutzt werden".

[3] Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XXIX (1909) 689 ff.

ältere bürgerliche Nationalökonomie Deutschlands und noch mehr des Auslandes lehne den Begriff ab, sei es durch einfaches Übergehen desselben (so Gide, Cauwès, Marshall, Seligman, Philippovich), sei es durch ablehnende Kritik (so etwa Schmoller, Ad. Wagner, Richard Ehrenberg). Die der Richtung nach jüngere Nationalökonomie erkenne die Brauchbarkeit oder Unentbehrlichkeit des Begriffes an, spreche vom Kapitalismus aber nur sehr reserviert, mit Anführungszeichen. Sombart will nicht „aus dem Wesen des Kapitalismus" Wirklichkeit erklären. Ihm dient der Begriff nur als Orientierungsmittel, um die spezifische Eigenart eines historisch gewordenen und vergänglichen Wirtschaftssystems zu größerer Deutlichkeit zu bringen. Der Begriff, wie er ihn bildet, soll ferner ein Allgemeinbegriff sein in dem Sinne, daß besondere Erscheinungsformen des kapitalistischen Wirtschaftssystems und die volle Entfaltung seiner eigenen Art zwar in diesem Begriffe enthalten, aber nicht zum Ausdruck gebracht sind. Die dem Kapitalismus eigentümlichen Merkmale aber sind nach Sombart folgende: 1. Einzel- oder privatwirtschaftliche Organisation. Der Schwerpunkt des Wirtschaftslebens liegt in Privatwirtschaften; diese entscheiden über Richtung und Art nicht nur der Konsumtion, sondern auch der Produktion; bei ihnen liegt also die wirtschaftliche Initiative; sie tragen das „Risiko" der Wirtschaftsführung, die dafür auch in ihrem „Interesse" gestaltet wird. 2. Zwischen den einzelnen Wirtschaften herrscht Berufsdifferenzierung mit gegenseitiger Ergänzung. 3. Diese „Integrierung" erfolgt durch den Markt, durch den freihändigen Austausch von Leistung und Gegenleistung (marktmäßige, verkehrswirtschaftliche Organisation). 4. Die Produktionsfaktoren sind hier nicht in einer Hand vereinigt, wie in der handwerksmäßigen Organisation. 5. Auch der persönliche Produktionsfaktor „Arbeit" ist differenziert, in leitende (organisierende) und ausführende Arbeit geschieden. Sombart lehnt es ab, mit Friedrich Naumann[1] den Begriff des Kapitalismus zu beschränken auf den durch die Kartell- und Trustbildung in unserer Zeit neu geschaffenen Zustand einer positiven volkswirtschaftlichen Ordnung. „Demgegenüber möchte ich", sagt Sombart, „mit Entschiedenheit auf die Notwendigkeit hinweisen, das der vorkartellistischen (und doch nicht mehr eigenwirtschaftlich oder handwerksmäßig organisierten) Volkswirtschaft mit der kartellistischen Volkswirtschaft Gemein-

---

[1] Was ist Kapitalismus? Süddeutsche Monatshefte, 2. Jahrgang, 6. Heft.

same (und sie doch von aller andern Wirtschaft Trennende) in einem Begriff zusammenzufassen, dagegen das der Zeit der Kartelle Eigentümliche als eine Nuancierung jener allgemeiner charakterisierten Wirtschaftsverfassung, also in unserer . . . Terminologie: des Kapitalismus, durch Hinzufügung unterscheidender Merkmale zu dem Oberbegriffe zu kennzeichnen. Mir scheint, daß alle Syndizierungstendenz gerade ein dem ‚Kapitalismus‘ fremdes Element in das Wirtschaftsleben hineinträgt, das wahrscheinlich bestimmt ist, den Kapitalismus aufzulösen, eben das Moment der Bureaukratisierung, Reglementierung und schließlich der staatlichen Kontrollierung. Dem innersten Wesen der mit dem Worte Kapitalismus zu bezeichnenden Wirtschaftsverfassung ist das alles fremd, wann deren Wesen, um es mit einem Satz zum Ausdruck zu bringen, in der Beherrschung des Wirtschaftslebens durch Besitzer der sachlichen Produktionsfaktoren gesucht wird; oder etwas anders gewandt: in der Identität von Wirtschaftssubjekt und Produktionsmittelbesitzer und der Ausschließung der ausführenden Arbeiter von beiden Qualitäten.“

Das Wort „Kapitalismus“ bringt nach Sombart, „die wesentliche Eigenart des von ihm zu kennzeichnenden Wirtschaftssystems vortrefflich zum Ausdruck, nämlich die Vorherrschaft des Kapitals, wenn wir einstweilen ganz grob die zur Einleitung und Durchführung des wirtschaftlichen Prozesses erforderlichen Sachgüterfonds in unserem Wirtschaftssystem als ‚Kapital‘ bezeichnen wollen. Dann ‚herrscht‘ dieses zweifellos insofern, als seine Vertreter (nicht notwendig Eigentümer!) immer und in allen Fällen die Wirtschaftssubjekte sind. Aber das ‚Kapital‘ beherrscht das gesamte Wirtschaftsleben innerhalb des von uns gekennzeichneten Organisationsnexus auch noch in dem tieferen und weiteren Sinne, als seine Interessen für das gesamte wirtschaftliche Gebaren tonangebend werden, also daß man von einem großen Wirtschaftszwecke: dem Verwertungsstreben des Kapitals, als der dem ‚kapitalistischen Wirtschaftssystem‘ eigentümlichen Triebkraft für alles wirtschaftliche Geschehen reden darf. . . . So daß man weiter sagen muß: die reine Idee dieses Wirtschaftssystems komme zum Ausdruck in dem als Triebkraft wirkenden objektivierten Verwertungsstreben des der Produktion zur Unterlage dienenden Sachgütervorrates, des Kapitals, und deshalb heiße es mit vollem Rechte Kapitalismus“.

Um die „kapitalistische Motivation“ festzustellen, untersucht Sombart die „Zelle des kapitalistischen Systems“, die kapitalistische Unternehmung. Das Ergebnis dieser Untersuchung bezeichnet als treibende Kraft im kapitalistischen Wirtschaftsprozeß die Sorge des Unternehmers um das Wohlergehen der Unternehmung. Der Unternehmung geht es wohl, wenn sie geschäftlichen Erfolg aufweist, und geschäftlicher Erfolg bedeutet nichts anderes als „Überschußerwirtschaftung“. „Ohne Profit keine Geschäftsblüte. ... Prosperieren heißt rentieren. ... Der Unternehmer mag wollen oder nicht: er muß, wenn anders er sich nicht aufgeben will, nach Gewinn trachten. Nicht weil er ‚profitwütig‘ ist, sondern weil er ein kapitalistischer Unternehmer ist. Die Motivation ... entzieht sich der persönlichen Willkür: sie objektiviert sich.“

Das kapitalistische Wirtschaftssystem wird also beherrscht von der Erwerbsidee. Aus „dem freien Walten der Erwerbsidee“ aber ergeben sich folgende Tendenzen: 1. Die Tendenz zum schrankenlosen Erwerb. Nicht mehr der quantitativ und qualitativ fest umschriebene Bedarf einer Person oder einer Mehrheit von Personen ist hier Richtung gebend; mag der Gewinn noch so hoch steigen, niemals kann man sagen: Es ist genug. Und positiv ist damit der Drang zur Vergrößerung des Geschäftes, zur Ausdehnung des Betriebsumfanges gegeben. 2. Die Tendenz zum unbedingten Erwerb. Über „die gesamte Wertewelt“ wird „der Primat der Geschäftsinteressen“ proklamiert. „Wo der Erwerb zum unbedingten wird, erscheint alles nur von Bedeutung, insoweit es ökonomischen Interessen dienstbar gemacht werden kann; der Mensch wird nur noch als Produktionsmittel in Ansehung gezogen; das ganze Leben ist eine einzige große Geschäftsabwicklung; Erde und Himmel sind eine einzige große Fabrik, und alles, was darin lebt und webt, wird wie in einem einzigen riesigen Hauptbuche registriert nach seinem Geldeswerte. Aus der Wertschätzung der Menschen verschwinden alle persönlich orientierten Ideale, alle auf menschliches Wohlergehen abzielenden Mühungen scheiden aus. Es gilt nur noch die vollendete Ausbildung des geschäftlichen Mechanismus als erstrebenswertes Ziel; das reine Mittel wird zum absoluten Zweck. Die billigsten Preise, der rascheste Verkehr, die höchste Technik, der größte Reichtum, alles zusammengefaßt in dem unklaren Begriffe des Fortschritts: das ist es, was als letzte Ziele menschlichen Strebens übrig bleibt. Fiat quaestus et pereat mundus.“ 3. Die Tendenz zum rücksichtslosen, skrupellosen Erwerb. Nur ein Gesichtspunkt entscheidet für

die Wahl der Mittel: ihre Eignung für den unbedingten Erwerb. 4. Die Tendenz zum freien, durch keine Reglementierung von oben her behinderten Erwerb. Der kapitalistische Unternehmer widerstrebt jeder Bindung und Beschränkung seiner selbst. Wenn er wirtschaftliche Freiheit für alle fordert, so geschieht das, weil er sonst für sich selbst keine Freiheit finden könnte. Vielen seiner Gegner gegenüber fühlt er sich „stark genug, den Kampf in freiem Felde aufzunehmen: Er bietet den notorisch schwächeren Gegnern die ‚freie Konkurrenz‘ an".

Als die zweite tragende Idee im System des modernen Kapitalismus (neben der Idee des Erwerbes) bezeichnet Sombart den „ökonomischen Rationalismus". Derselbe äußert sich in der Planmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Rechnungsmäßigkeit der Wirtschaftsführung.

Von besonderem Interesse wird dann hier die von Sombart angeregte Frage: „Wie entstehen die für die kapitalistische Organisation als Wirtschaftssubjekte qualifizierten Individuen?"

Lehrreich für das Verständnis des Kapitalismus, gerade nach der psychologischen und ethischen Seite hin, sind Sombarts diesbezügliche Ausführungen namentlich in dem von der „Herausbildung einer kapitalistischen Wirtschaftsgesinnung" handelnden Kapitel seines Werkes „Die Juden und das Wirtschaftsleben" [1].

Sombart fühlte sich durch Max Webers Untersuchungen über die Zusammenhänge zwischen Kalvinismus, Puritanismus und Kapitalismus [2] angeregt, dem Einfluß der Religion auf das Wirtschaftsleben mehr nachzuspüren. Er fand dabei, daß „alle diejenigen Bestandteile des puritanischen Dogmas, die ihm von wirklicher Bedeutung für die Herausbildung des kapitalistischen Geistes zu sein schienen, Entlehnungen aus dem Ideenkreis der jüdischen Religion" [3] seien. Die Juden verfügten nach Sombart über „die spezifische Eignung, Begründer des modernen Kapitalis-

---

[1] Die Juden und das Wirtschaftsleben (1911) 7. Kapitel, S. 136—180. Wir haben dem Antisemitismus als Prinzip niemals Geschmack abgewinnen können, möchten auch nicht in den Verdacht kommen, heute antisemitische Gesinnungen zu hegen. Darum geben wir die wichtigsten Stellen aus dem angeführten Kapitel wörtlich wieder, ohne unserseits Zusätze zu machen. Daß auch Sombart durchaus objektiv verfahren will und von dem Verdacht des Antisemitismus völlig frei ist, braucht nicht versichert zu werden. Um so beachtenswerter sind seine Ausführungen.

[2] Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XX XXI XXV, auch die späteren Ausführungen gegen Rachfahl.

[3] Sombart a. a. O. 5. Kap.

mus zu werden"[1]. „Kein moderner Kapitalismus, keine moderne Kultur ohne die Versprengung der Juden über die nördlichen Länder des Erdballs."[2] Die Herausbildung der kapitalistischen Wirtschaftsgesinnung ist das Werk der Juden[3]. Sie erscheinen überall als Störer der „Nahrung", weniger durch Betrug im vollen kriminalistischen Sinne, als durch Geschäftspraktiken, die auf „bestehende Rechts- oder Sittennormen nicht immer Rücksicht zu nehmen pflegten"[4].

Bei dem Kampfe zwischen christlichen und jüdischen Kaufleuten handelte es sich „um den Kampf zweier Weltanschauungen oder doch wenigstens zweier grundsätzlich verschieden oder gegensätzlich orientierter Wirtschaftsgesinnungen"[5]. In dem christlichen Mittelalter „steht im Mittelpunkt auch der wirtschaftlichen Interessen der Mensch. . . . Güter werden erzeugt und gehandelt, damit die Konsumenten gut und reichlich ihren Bedarf an Gebrauchsgütern decken können, aber auch die Produzenten und Händler ihr gutes und reichliches Auskommen (standesgemäße Nahrung) finden: beides so, wie es das Herkommen mit sich brachte. . . . Die Kategorie des qualitativ bestimmten Gebrauchsgutes stand noch im Mittelpunkt der Bewertung. . . . Das schrankenlose, unbegrenzte Streben nach Gewinn galt noch während dieser ganzen Zeit bei den meisten Wirtschaftssubjekten als unstatthaft, als ‚unchristlich', wie denn der Geist der alten Thomistischen Wirtschaftsphilosophie noch immer wenigstens offiziell die Gemüter beherrschte. ‚So du . . . eine Ware allein hast, kannst du wohl einen ehrlichen Profit suchen; doch also, daß es christlich sei und dein Gewissen keinen Verlust erleide oder du an deiner Seele Schaden nehmest.'[6] Hier wie in allen Wechselfällen des Wirtschaftslebens blieb das religiöse oder sittliche Gebot doch immer das oberste: von einer Herauslösung der ökonomischen Welt aus dem religiös-sittlichen Gesamtverbande war noch keine Rede. Jede einzelne Handlung ressortierte noch unmittelbar von der obersten ethischen Instanz: dem göttlichen Willen. Und dieser war — soweit mittelalterlicher Geist herrschend geblieben war — wie allgemein bekannt, der mammonistischen Auffassung der Dinge im strengsten Sinne abhold, also, daß alles christliche Erwerbsleben alten Stils schon aus diesem Grunde immer ethisch temperiert blieb".

---

[1] Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben 7. Kap.

[2] Ebd. 8. Kap. [3] Ebd. 136 ff. [4] Ebd. 140. [5] Ebd. 141.

[6] Allgemeine Schatzkammer III (1742) 1325.

„Produzent und Händler sollen ihr Auskommen finden.... Darum sorgte die Gemeinschaft zunächst dafür, daß die Gesamtheit ihrer Produzenten und Händler ein hinreichend großes Gebiet für fruchtbare Tätigkeit hatte: der Grundgedanke aller merkantilistischen Politik — der gradlinigen Fortsetzung der mittelalterlich-städtischen Wirtschaftspolitik. Der Tätigkeitsbereich, den die Angehörigen eines Staates benötigen, ist mit Gewalt, wenn erforderlich, zu erobern und zu verteidigen. Alle merkantilistische Handels- und Kolonialpolitik ruht noch ... auf diesem Grundgedanken. Ausdehnung der Handelsbeziehungen und damit Erweiterung des Absatzgebietes für den einheimischen Produzenten ist danach durchaus und ausschließlich ein kriegerisches Problem, ein Problem höchster Machtentfaltung. Wo überhaupt ein Wettbewerb stattfindet — und das war nur (?) der Fall außerhalb der Landesgrenze, — wird der Erfolg entschieden durch die höchste kriegerische, nicht kommerzielle Tüchtigkeit. Dagegen ist im Innern des Landes jeder (?) Wettbewerb etwa der einzelnen Wirtschaften untereinander ausgeschlossen. Der einzelne erhält sein Tätigkeitsgebiet: darauf kann er schalten und walten, wie es Sitte und Überlieferung vorschreiben.... So erhielt der Vollbauer seine Hufe: so viel Land und Weide und Wald, als er zum Betriebe seiner Landwirtschaft und zum Unterhalt seiner Familie bedurfte. Von dieser bäuerlichen Besitz- und Wirtschaftseinheit sind dann alle späteren Anschauungen abgeleitet, auch die, die Gewerbe und Handel gestalteten. Immer schwebte die bäuerliche Nahrung als Idealgebilde vor: wie der Bauer sollten auch der gewerbliche Produzent und Händler seinen umfriedeten Bezirk haben, innerhalb dessen sie ihres Amtes walten konnten. Was für den Bauern sein Landlos, das war für den Städter die Kundschaft ... die Quelle seines Unterhalts. Sie mußte eine bestimmte Größe haben, damit ein Geschäft in dem traditionellen Umfang von dem Absatz an sie bestehen konnte. Sie sollte dem einzelnen Wirtschaftssubjekt gesichert bleiben ...: auf dieses Ziel sind eine Menge wirtschaftspolitische Maßregeln gerichtet; dieses Ziel verfolgt vor allem auch die kaufmännische Moral.... Wo die Sicherung des Geschäftszweiges gegen die Übergriffe aus einem andern Geschäftszweige in Frage kam, sorgte ja die Zunftordnung für Aufrechterhaltung des Besitzstandes, ebenso in zahlreichen Fällen durch Schließung der Zunft, wo der Besitzstand eines Gewerbes als Ganzes in Frage stand. Den einzelnen Geschäftsinhaber gegen seinen Kollegen zu schützen, war vornehmlich die kaufmännische

Sitte[1] berufen, die uns hier ganz besonders angeht, weil in ihr die Wirtschaftsgesinnung am unverfälschtesten zum Ausdruck kommt. Die Geschäftsmoral gebot nun aber mit aller Entschiedenheit, ruhig in seinem Laden der Kundschaft zu harren.... Auf das strengste verpönt war aller ‚Kundenfang': es galt als ‚unchristlich', als unsittlich, seinem Nachbarn die Käufer abspenstig zu machen.... Zu den unerlaubten Dingen gehört auch lange Zeit (Holland ausgenommen) ... bis tief ins 18. Jahrhundert hinein die Geschäftsanzeige, zumal in der Form der Anpreisung ... die Geschäftsreklame, der Hinweis auf besondere Vorzüge, die ein Geschäft etwa vor andern aufzuweisen sich anmaßte. Als den höchsten Grad kaufmännischer Unanständigkeit aber betrachtete man die Ankündigung: daß man billigere Preise nehme als die Konkurrenz. Das ‚Unterbieten', das underselling, galt in jeder Gestalt als unschicklich..."

„Über dem Produzenten und Händler wurde nun aber auch der Konsument nicht vergessen. Ja in gewissem Sinne blieb dieser die Hauptperson, da ja noch die naive Anschauung nicht ganz aus der Welt verschwunden war: daß Gütererzeugung und Güterhandel am Ende für den Güterverkehr, um diesen gut zu gestalten, da seien. Die naturale Orientierung ... waltete auch hier noch ob: Gebrauchsgüterbeschaffung ist noch immer Zweck aller wirtschaftlichen Tätigkeit.... Daher denn vor allem während der ganzen frühkapitalistischen Epoche immer noch das Bestreben deutlich zutage tritt: gute Waren herzustellen; Waren, die das sind, was sie scheinen: also auch echte Waren.... Wie langsam sich der rein kapitalistische Grundsatz durchsetzte: daß allein der Tauschwert der Waren für den Unternehmer entschied, daß also das kapitalistische Interesse indifferent gegenüber der Gebrauchsgütereigenschaft sei, vermögen wir beispielsweise aus den Meinungskämpfen zu ersehen, die in England noch während des 18. Jahrhunderts deswegen ausgefochten wurden.... Durchaus organisch gliedert sich in diese" (christlich-mittelalterliche) „Vorstellungswelt die Idee vom gerechten Preise ein, die offenbar auch noch tief in das frühkapitalistische Zeitalter hinein ihre Geltung bewahrt. Der Preis ist nicht ein Ding, mit dem das einzelne Wirtschaftssubjekt nach Belieben schalten und walten kann. Auch die Preisbildung unterliegt

[1] Die „kaufmännische Sitte" der damaligen Zeit und die entsprechende Wirtschaftsgesinnung versteht sich leicht, wenn man bedenkt, daß damals die soziale Tugend der christlichen Liebe, neben der Gerechtigkeit, noch größerer praktischen Bedeutung im wirtschaftlichen Leben sich erfreute.

den obersten Religions- und Sittengesetzen wie jeder wirtschaftliche Vorgang. Sie soll so gestaltet werden, daß dem Wohle des Produzenten, wie des Händlers, wie des Konsumenten damit gedient werde. Und wie das geschehe, darüber entscheidet nicht das Gutdünken des einzelnen, sondern entscheiden objektive Normen. Woher diese zu entnehmen seien: diese Frage wird freilich im Laufe der Jahrhunderte verschieden beantwortet. Der mittelalterlichen Anschauung, wie sie in voller Reinheit etwa noch Luther vertritt, entsprach es ja, die Höhe des Preises nach den Kosten und der Arbeit zu bestimmen, die dem Produzenten (Händler) erwachsen waren: der Preis, würden wir sagen, wurde nach den Produktionskosten bemessen. Während sich unter dem Einfluß des wachsenden Verkehrs, deutlich wahrnehmbar wohl seit dem 16. Jahrhundert, eine Verschiebung in den Ansichten vom gerechten Preise vollzieht, die mehr und mehr die preisbildende Kraft des Marktes (Angebot und Nachfrage) anerkennen müssen. . . . Aber was das Wichtige ist: so oder so: der Preis bleibt immer ein dem willkürlichen Eingriff des einzelnen entzogenes, nach objektiven Normen sich für jedes Wirtschaftssubjekt verbindlich durchsetzendes Gebilde. Und zwar ist das objektiv Zwingende in der Preisbildung eine ethische (nicht wie später eine ‚naturgesetzliche') Potenz: der einzelne *soll* den Preis nicht willkürlich bemessen (während es später höchstens hieß: er *kann* ihn nicht willkürlich bemessen)."

„Die Gesamtstimmung, die sich aus der Befolgung all dieser Grundsätze ergab, war denn wohl das ganze frühkapitalistische Zeitalter hindurch die eines geruhsamen Sichauslebens. Der Grundzug war die *Stabilität*, der *Traditionalismus*. Der einzelne Mensch, auch wenn er Geschäfte betrieb, hatte sich noch nicht im Lärm und Trubel dieser Geschäfte verloren. Er war noch *Herr seiner selbst*. Er hatte sich auch noch die Würde des selbständigen Mannes bewahrt, der sich nicht wegwirft um eines Profites willen. Überall im Handel und Verkehr herrscht noch ein *persönlicher Stolz*. Der Kaufmann hat noch Haltung. . . . Wir sehen den Kaufmann alten Stils deutlich vor uns: wie er ein wenig steif und ungelenk in Kniehosen und langem Rock, mit der Perücke angetan, würdevoll daherschreitet: gewohnt, seine Geschäfte ohne viel Nachdenken und ohne viel Eifer zu vollbringen. Im gewohnten Kreise, seine gewohnte Kundschaft in gewohnter Weise bedienend, ohne Überstürzung, ohne Hast. . . ."

„*Und gegen diese festgefügte Welt nun rannten die Juden Sturm.* Gegen diese Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsgesinnung sehen wir sie auf Schritt und Tritt verstoßen. Gewiß war auch die

Geschäftsgebarung der christlichen Produzenten und Händler nicht frei von Vergehungen gegen die Vorschriften des Rechts und der guten Sitten . . . die spezifisch jüdische ‚Gesetzesübertretung‘ äußert sich vor allem darin, daß es sich bei den Verstößen der Juden gegen Recht und Sitte gar nicht handelt um die vereinzelte Unmoral eines einzelnen Sünders, sondern daß diese Verstöße der Ausfluß der für die Juden gültigen allgemeinen Geschäftsmoral waren, daß in ihnen also nur die von der Gesamtheit der jüdischen Geschäftsleute gebilligte Geschäftspraxis zum Ausdruck kommt. Wir müssen aus der allgemeinen und fortgesetzten Übung bestimmter Gebräuche den Schluß ziehen, daß die Juden diese ordnungswidrige Handlungsweise gar nicht als unsittlich und somit als unerlaubt empfanden, sondern bei ihrem Tun das Bewußtsein hatten, die richtige Moral, das ‚richtige Recht‘ gegenüber einer unsinnigen Rechts- und Sittenordnung zu vertreten“. . . . Dabei wird man aber solche „kapitale Vergehen gegen die Strafgesetze, die von einem großen Teile der Juden gemißbilligt wurden, ausscheiden müssen und wird sich zu beschränken haben auf eine Namhaftmachung derjenigen Rechtsbeugungen und Sittenverletzungen, für die wir den consensus omnium innerhalb der jüdischen Geschäftswelt voraussetzen und von denen wir sonach auch auf das Vorhandensein einer besondern jüdischen Wirtschaftsgesinnung schließen dürfen.“

Im einzelnen führt nun Sombart zunächst an, daß der Jude als der „reinere Geschäftsmann, als der in Geschäften Nur-Geschäftsmann, als derjenige, der im Geiste echt kapitalistischer Wirtschaft allen naturalen Zwecken gegenüber den Primat des Erwerbszweckes anerkennt“, vor unsern Augen deutlich sich abhebt. Die Geldinteressen walten vor. Alles Dichten und Trachten, alles Denken und Zählen dreht sich ums Geld. Wenn man einwenden kann: „in nichtjüdischen Familien sei das Geldinteresse ebenso lebendig . . . dann würde ich aber als das spezifisch Jüdische gerade diese Naivität, diese Selbstverständlichkeit, diese Unverblümtheit ansehen, mit der das Geldinteresse in den Mittelpunkt aller Lebensinteressen gestellt wird. . . . Der Jude gilt in den Zeiten unvollkommen entwickelter kapitalistischer Wirtschaft gleichsam als der Vertreter der ausschließlich auf Geldgewinn gerichteten Wirtschaftsgesinnung. Nicht daß er ‚wucherte‘, unterschied ihn vom Christen, nicht daß er Gewinn erstrebte, nicht daß er Reichtümer anhäufte, sondern daß er all das nicht heimlich, sondern ganz offen tat, und daß er sich zu all diesen Dingen offen bekannte. Und daß er rücksichtslos und unbarmherzig sein geschäftliches Interesse verfolgte. . . .“

„Aus diesem starken, ethisch nicht mehr temperierten Gewinnstreben ergeben sich nun all die einzelnen Geschäftsmaximen und Geschäftspraktiken, die man an den Juden tadelte, ganz von selbst. Gleich ihre Eigenart oder ... Unart, keine von Gesetz oder Satzung den einzelnen Berufszweigen oder Gewerbearten gezogenen Schranken zu achten.... Ihre ‚Trödelläden — das Urbild des modernen Warenhauses — spotteten jeder zunftmäßigen Gliederung.... Hängt mit dieser Nichtachtung aller ständischen Gliederung und also einer Durchsetzung der rein geschäftlichen Zwecke allen Schranken zum Trutz die Tatsache zusammen, daß wir die Juden auch als Rebellen gegenüber dem merkantilistischen Staat antreffen? Daß sie auch hier ohne Rücksicht auf die, der merkantilistischen Handelspolitik zu Grunde liegenden, nationalwirtschaftlichen Ideen die freie Handelsbewegung durchzusetzen trachteten? ... — Internationalität des ‚Judenkommerzes‘ —." ...

„Wir sahen, daß es ein oberster Grundsatz aller handwerksmäßigen und auch noch zum guten Teil der frühkapitalistischen Wirtschaftsverfassung war: dem Nachbarn seine Kunden nicht abspenstig zu machen. Und gerade gegen diesen Grundsatz sehen wir die Juden immerfort verstoßen. Überall lauern sie Verkäufern oder Käufern auf.... ‚An die Kunden heranzukommen‘ ist die Losung." Dazu dienen insbesondere auch Anzeige und Reklame. Die Juden sind die Väter der modernen Zeitungspresse, also des eigentlichen Organs der Reklame; insbesondere haben sie die billige Sous-Presse begründet.... Der Jude schleudert. Der Jude verdirbt die Preise. Der Jude lockt die Kunden durch seine billigen Preise an. Das ist das Lied, das, wo immer Juden Geschäfte machen, während des 17. und 18. Jahrhunderts in allen Tonarten gesungen wird.... Die Juden sind auch die Väter des Surrogates im allerweitesten Verstande...." Im Hinblick auf die verschiedenen „Praktiken" glaubt Sombart zusammenfassend „eine gewisse Indifferenz gegenüber den Mitteln" feststellen zu können, die man zur Erreichung des geschäftlichen Endzweckes anwenden muß. Sowohl die Rücksichtnahme auf fremde personale Werte als auch der Respekt vor der gesetzlichen und gesellschaftlichen Ordnung als endlich auch das Festhalten an der naturalen Orientierung bei der Güterbeschaffung verlieren an Stärke, und die ausschließlich tauschwertorientierte, rein chrematistische Auffassung von der Aufgabe des Geschäftsmannes gewinnt die Oberhand. Das, was ich an

anderer Stelle die dem Kapitalismus innewohnende Tendenz zum rücksichtslosen Erwerb genannt habe, sehen wir hier in ihren ersten Anfängen, und zwar noch in dem Stadium erst personal zufälliger Bestimmtheit. . . ."

Auch auf die Gründe, die den Juden nicht nur eine scheinbare, sondern eine wirkliche Sachverbilligung, niedrigere Preise, ermöglichten, weist Sombart hin: „Herabminderung der eigenen Ansprüche des Produzenten oder Händlers, der subjektiven Kosten oder Verringerung des Aufwandes an Kosten, die der verkaufende Produzent oder Händler zu zahlen hat: sei es wiederum, daß er die an der Produktion beteiligten Personen (Arbeiter) niedriger entlohnt, sei es, daß er die Herstellungs- oder Absatzmethoden produktiver, also billiger gestaltet." Der Jude war sparsam in seiner Lebensweise. Kleiner Nutzen, großer Umsatz! Beschleunigung des Umsatzes war seine Maxime. Die Juden verstanden es, sich am frühesten wichtiger Zweige der kapitalistischen Industrie zu bemächtigen. Sie verstanden es, eine Neugestaltung des Geschäftslebens herbeizuführen, die Käufer anlockt. Sie verlegten sich auf den Ankauf alter, „verlegener" Waren; vielleicht könnte man sie auch die Väter der Abfallindustrie nennen. Sie wurden Pfandleiher. In Deutschland waren sie Väter des Abzahlungsgeschäftes, beschritten in der Ausgestaltung des Restaurationswesens neue Wege (Kempinsky). Das Institut der berufsmäßigen Kreditvermittlung wurde von Juden ins Leben gerufen usw. In all diesen Neuschöpfungen zeigt sich nicht nur die besondere Begabung der Juden, sondern auch die „ihnen eigentümliche Wirtschaftsgesinnung: der Wille zum neuen Trick". . . .

„Wir sind nun am Ende . . . und schauen einen Augenblick auf die durchwanderte Wegstrecke zurück. Was wir deutlich vor uns sahen, war der schroffe Gegensatz, in dem während der ganzen frühkapitalistischen Epoche jüdische und nicht-jüdische Wirtschaftsgesinnung sich gegenüberstehen. Die herrschende Wirtschaftsgesinnung habe ich in ihren Grundgedanken zu erfassen versucht: Traditionalismus, Nahrungsideal, Idee der ständischen Gliederung und Stabilität sind ihre wichtigsten Bestandteile. Was aber ist nun das grundsätzlich Neue in der Betrachtungsweise, die wir als die spezifisch jüdische kennen lernten? Wir können es in einem einzigen, inhaltsschweren Wort zusammenfassen: es ist der ‚moderne' Geist, wie er heute die Wirtschaftssubjekte durchgehends beherrscht. Wenn wir das ‚Sündenregister' überblicken, das man während des 17. und

18. Jahrhunderts den Juden vorhielt, so nehmen wir sehr bald wahr, daß (abgesehen von den grundsätzlich nicht in Betracht kommenden verbrecherischen Manipulationen) es nichts enthält, was der moderne Geschäftsmann nicht für das selbstverständlich Richtige erachtete, was nicht das tägliche Brot in jeder modernen Geschäftsführung bildete. Was der Jude durch alle die Jahrhunderte gegenüber den herrschenden Anschauungen vertritt, ist die grundsätzlich individualistische Auffassung von der Wirtschaft: daß die Wirkenssphäre des einzelnen Wirtschaftssubjekts nach oben und nach unten hin durch keine objektive Satzung irgendwie begrenzt sei, weder was die Größe des Absatzes, noch was die Gliederung von Berufen betrifft; daß jedes Wirtschaftssubjekt jederzeit sich seine Stellung neu erobern und jederzeit sie gegen Angriffe verteidigen müsse; daß es aber auch das Recht habe, sich auf Kosten anderer einen so breiten Spielraum zu erkämpfen, als es in seiner Macht steht; daß die Kampfesmittel wesentlich in der geistigen Sphäre liegen, List, Schlauheit, Verschlagenheit seien; daß andere Rücksichten, als die auf das Strafgesetzbuch im wirtschaftlichen Konkurrenzkampfe nicht zu nehmen seien; daß alle wirtschaftlichen Vorgänge nach eigenem Gutdünken so zweckmäßig wie möglich von dem einzelnen gestaltet werden müssen. Was sich hiermit siegreich durchgesetzt hat, sind, wie man sieht, nichts anderes als die Ideen des ‚Freihandels', der ‚freien Konkurrenz', ist der ökonomische Rationalismus, ist der reine kapitalistische Geist, ist eben die moderne Wirtschaftsgesinnung, bei deren Ausbildung die Juden also eine große, wenn nicht die entscheidende Rolle gespielt haben. Denn sie sind es gewesen, die von außen her in einen anders gearteten Ideenkreis hinein diese Anschauungen trugen." [1]

Sombart ist, wie gesagt, durchaus nicht Antisemit. Er will hier auch keine „Werturteile" fällen, keinen Tadel gegen die Juden aussprechen. Er erkennt ihre besondere Befähigung rückhaltlos an, jene „überragende Rolle beim Aufbau der modernen Volkswirtschaft zu spielen, die wir sie tatsächlich spielen sehen" [2]. Wenn er sie „Begründer des modernen Kapitalismus" [3] nennt, so leugnet er freilich nicht, daß noch andere Faktoren am Aufbau dieses modernen Kapitalismus beteiligt gewesen sind [4]. „Aber es wäre niemals zu dem Knalleffekt der menschlichen Kultur: dem modernen

[1] Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben 141—180.
[2] Ebd. 7. Kap. [3] Ebd. [4] Ebd. 10. Kap.

Kapitalismus gekommen[1] ohne die Juden. Die bisherigen Gründe (Entdeckung des Seeweges nach Ostindien, Verschiebung der staatlichen Machtverhältnisse) sind ferner nach Sombart nicht ausreichend, um den plötzlichen Niedergang Spaniens, den plötzlichen Aufschwung Hollands, das Dahinwelken so vieler Städte Italiens und Deutschlands und das Emporsteigen anderer, wie etwa Livornos, Lyons (vorübergehend), Antwerpens (vorübergehend), Hamburgs, Frankfurts a. M. zu erklären. Vielmehr waren es nach Sombarts Meinung die Juden, „die an entscheidenden Punkten den wirtschaftlichen Aufschwung dort förderten, wo sie erschienen, den Niedergang dort herbeiführten, von wo sie sich wegwandten"[2]. Für die allerneueste Zeit scheint nach Sombart eine wirkliche Zurückdrängung des jüdischen Elementes stattzufinden. Und warum? „Die Nichtjuden haben sich den Anforderungen des kapitalistischen Wirtschaftssystems mehr angepaßt, sie haben ‚gelernt'"; und auch die sachlichen Bedingungen, unter denen gewirtschaftet wird, haben sich geändert: „Die kapitalistischen Unternehmungen (man denke an unsere Großbanken) bilden sich mehr und mehr in bureaukratische Verwaltungen um, die nicht mehr in gleichem Maße wie früher spezifische Händlereigenschaften heischen: der Bureaukratismus tritt an die Stelle des Kommerzialismus."[3]

Den Untersuchungen zu folgen, die Sombart über die Befähigung der Juden zum Kapitalismus[4] und über die Entstehung des jüdischen Wesens[5] anstellt, wäre gewiß interessant und lehrreich. Wir legen uns indes, aus nahe liegenden Gründen, in dieser Frage besondere Zurückhaltung auf, wie wir, aus denselben Gründen, den Ausführungen Max Webers über Kalvinismus usw. und kapitalistischen Geist gegenüber sogar eine noch größere Reserve beobachtet haben. Für uns kommen ja hier auch weder Kalvinisten, Puritaner, Quäker, noch Juden in Betracht. Lediglich der Begriff „Kapitalismus" und die hierfür bedeutsame „kapitalistische Wirtschaftsgesinnung" steht hier in Frage, und nur deshalb wurden Sombarts Ausführungen in extenso wiedergegeben, weil und soweit sie uns diesbezüglich das richtige Verständnis erleichtern können.

[1] Sombart, Die Juden und das Wirtschaftsleben 8. Kap. [2] Ebd. 6. Kap.
[3] Ebd. 8. Kap. f. [4] Ebd. 183—337. [5] Ebd. 337—434.

Heinrich Pesch S. J.

Der Erfolg von »Dreizehnlinden«.

Wo immer man am kommenden 25. Dezember die Jahrhundertfeier von Webers Geburt begeht, wird „Dreizehnlinden" das Wort des Tages sein. Mögen Kenner sich streiten, ob der Dichter nicht doch sein Feinstes im „Goliath", sein Stärkstes in den lyrischen Sammlungen gegeben habe, sein siegreichstes Werk ist unbestritten der „Sang von Dreizehnlinden". „Als ich mein Buch zum ersten Male gedruckt vor mir sah", erzählte Weber seinem späteren Biographen Julius Schwering, „da standen alle seine Schwächen deutlich vor meiner Seele, und es war mir, als ob ich eine Schuld begangen hätte. Ich fürchtete mich vor der Öffentlichkeit." Aber als 1894 Karl Hoeber seine Studie dem Dichtergreis aufs frische Grab legte, konnte er in vollster Wahrheit als Dolmetsch der „begeisterten Teilnahme und Huldigung des gesamten katholischen Deutschlands" sprechen.

Dasselbe Jahr 1878, gegen dessen Ende „Dreizehnlinden" erschien, brachte Bücher mit so vielgenannten Verfassernamen wie Gottfried Keller, Theodor Storm, Ludwig Anzengruber, Rudolf Baumbach, Georg Ebers. Dann kamen neue Werke von Nietzsche, Ibsen, Wildenbruch, Konrad Ferdinand Meyer, Julius Wolff, von der Ebner-Eschenbach, von Theodor Fontane, von Liliencron, Paul Heyse, Sudermann, Hauptmann, Bierbaum usw. Ihnen allen, so ungleich sie nach Wert und Art waren, wurde reicher Erfolg, aber hinter den 150 Auflagen, die heute „Dreizehnlinden" zählt, sind sie weit zurückgeblieben. Dabei haben wir von „Dreizehnlinden" außerdem eine illustrierte Prachtausgabe und eine beim 90. Tausend angelangte Volksausgabe! Die literarische Mode hat seit 1878 die stärksten Wandlungen durchgemacht. Naturalismus, Symbolismus, Neuromantik, Neuklassizismus drängten sich mit echt moderner Eile vorüber — die Begeisterung für „Dreizehnlinden" blieb und wuchs. Bis 1900 waren an die 100 000 Exemplare verbreitet, von da bis heute folgten weitere 150 000!

Woher dieser beispiellose Erfolg?

Am 4. Oktober 1884 erzählte in der „Gegenwart" der damalige Herausgeber, Theophil Zolling, er habe vor kurzem zufällig bei einem

Berliner Maler die 20. Auflage von „Dreizehnlinden" gesehen. Obwohl er mitten im literarischen Leben stehe, seien ihm Dichter und Werk bis dahin völlig unbekannt geblieben. Das sei ihm natürlich peinlich gewesen, doch hätten ihn die beigebundenen Buchhändlerreklamen einigermaßen getröstet. „Diese Stimmen der Presse", sagt er, „lobten natürlich alle, aber das ganze Konzert kam aus einer Richtung. Wenig liberale und namhafte Blätter. Wohl aber der ganze Troß der ultramontanen Kaplan- und Hetzblätter, und skeptisch ruhte mein Auge auf den Namen ‚Vaterland', ‚Germania', ‚Westfälischer Merkur', ‚Kölnische Volkszeitung', ‚Grazer Volksblatt', ‚Stimmen aus Maria-Laach', ‚Das schwarze Blatt'.... Und die Herrschaften genierten sich gar nicht. Der eine stellt den Dichter dem Sophokles an die Seite, ein anderer bemerkt dazu naiv: ‚Das genügt nicht.' ‚Ein Dichter und Künstler', lobhudelt ein Pfaffenblatt, ‚wie wir ihn seit Jahrzehnten nicht gesehen' — ‚ein Genie, wert, sich den besten Geistern unserer Nation an die Seite zu stellen', meint ein Käseblättchen von — Buxtehude. ‚Genial', ‚klassisch', ‚einzig' sind die ordinärsten Epitheta, und überall heißt der Refrain: Was bedeuten noch neben diesem katholischen Dichter eure protestantischen Sänger?" — Das alles ist ja nicht eben höflich ausgedrückt, aber eine Hauptursache der raschen Verbreitung von „Dreizehnlinden" ist hier richtig angegeben: die Katholiken haben sich mit ganzer Kraft für das Werk ihres Glaubensgenossen eingesetzt.

In den „Stimmen aus Maria-Laach", der ersten Zeitschrift, die „Dreizehnlinden" ausführlich gewürdigt hat, schlug P. Kreiten am 1. Januar 1879 volle Töne an. Er sprach (XVI 65) von einem „Meisterwerk ersten Ranges" und meinte, die Dichtung könne „als klassisches Muster epischer Darstellung gelten". Man müsse diese „farbenreiche, duftfrische und ganz urwüchsig deutsche Blüte" um so freudiger begrüßen, als sie „an dem vom Sturm der Verfolgung so hart geschüttelten Baume des deutschen Katholizismus" aufgegangen sei. Die „Germania" hatte bereits am 4. November 1878 darauf hingewiesen, daß zur selben Zeit, wo der Sänger der „Amaranth" sich in seinem „Odilo" vom Christentum abwende, ein „wahrer Dichter von Gottes Gnaden" unserer „christlich-nationalen Poesie" ein Lied voll Kraft und Sonnenschein schenke, eine „kleine, aber gewaltige Schöpfung". Der hochangesehene Franz Hülskamp machte in seinem „Literarischen Handweiser" auf jede neue Auflage nachdrücklich aufmerksam. Zwei Dinge ständen fest, schrieb er am 24. Februar 1879: „Erstens, daß wir mit Hilfe unseres vortrefflichen Buchhandels und unserer noch vortrefflicheren

Presse (dem Werke) wenigstens in katholischen Kreisen eine ungleich wärmere und raschere Aufnahme zu bereiten im stande sind, als sie beispielsweise den geistesverwandten Liedern Annettens von Droste vor 40 Jahren zuteil wurde; zweitens, daß die Historiker der deutschen Poesie den Namen Friedrich Wilhelm Weber künftig mit hohen Ehren nennen müssen, auch wenn an diesen Namen sich nur die eine Originaldichtung ‚Dreizehnlinden' knüpfen sollte."

Zur 25. Auflage von „Dreizehnlinden" erschien im Jahre 1885 in den „Historisch-politischen Blättern" ein Artikel mit der Überschrift „Der Dichter des Zentrums". Der Titel wird nicht so sehr mit Webers Zugehörigkeit zur Zentrumsfraktion des preußischen Abgeordnetenhauses begründet, als vielmehr mit dem Charakter seines Werkes, das „ein Trutzgesang wider den modern-heidnischen Zeitgeist" sei. Weber sei der Dichter der Fraktion — „etwa wie Windthorst der Politiker und August Reichensperger der Gotiker". Als die Fraktion am 14. Januar 1887 das silberne Abgeordnetenjubiläum Webers feierlich beging, sagte Alfred Hüffer in der Festrede: „Mitten in der schärfsten Hitze des parlamentarischen Streites erscholl mit einem Male Dein herrliches Lied von ‚Dreizehnlinden'. Dieses Lied, ein Hochgesang des echten und wahren Kulturkampfes, durch welchen dereinst nicht so sehr der ‚Apostel in der Brünne' als die milde Lehre des Kreuzes im Munde frommer Mönche das Heidentum unserer Väter innerlich überwunden hat, erklang wie eine glorreiche Prophetie von dem glorreichen Ausgange unseres gemeinsamen Ringens gegen den Andrang eines neuen Heidentums." Wie Tibesar in seiner Studie über „Dreizehnlinden" mitteilt, feierte Windthorst selber zwei Tage später in einem Trinkspruch auf Weber den „Dichter, der, christlich denkend und christlich fühlend, das deutsche Wesen in seiner ganzen Tiefe in dem herrlichen Sang von ‚Dreizehnlinden' erfaßt und geschildert" habe.

Mit vollem Rechte konnte demnach P. Kreiten, als er 1882 in den „Stimmen" ein zweites Mal auf „Dreizehnlinden" zu sprechen kam, zusammenfassend erklären (XXII 303): „Zu leugnen ist nicht, daß bei einem guten Bruchteil der Leser der Hauptvorzug des Gedichtes in der polemischen Stellung desselben zu dem Kulturkampf liegt. Wie ein befreiender Blitz und Donnerschlag erscheint dieses Trutzlied an dem religiös-politischen Himmel Deutschlands, an dem freilich die elektrische Spannung in jenen Tagen aufs höchste gestiegen war. Daß die polemische Tendenz bei der Dichtung und dem Dichter Absicht ist, liest sich nicht nur aus ersterer unzweifelhaft

heraus, sondern ist auch von letzterem bei einer feierlichen Gelegenheit ausdrücklich betont worden."

Indessen wurde „Dreizehnlinden" keineswegs in dem Sinne als Tendenzdichtung empfunden, daß nichtkatholischen Kreisen das Werk dadurch ohne weiteres wäre verleidet worden. Weber selbst hatte schon ein halbes Jahr vor dem Erscheinen des Buches an Alfred Hüffer geschrieben, seine Verse richteten sich nicht bloß an „echte Katholiken", sie gingen „den gläubigen Protestanten ebensowohl an als den Katholiken". Der Standpunkt sei, „wie er nicht anders sein konnte, ein christlicher". Kaum war die erste Auflage in den Handel gekommen, so begrüßte die „Evangelische Kirchenzeitung" die „köstliche Gabe", an der „nicht nur die verschiedenen Konfessionen, sondern auch alle politischen Parteien Deutschlands — bei unbefangener Auffassung — ihre herrliche, ungetrübte Freude haben" könnten. Ebenso stand 1882 in Nr 51 des „Theologischen Literaturblattes" der „Allgemeinen evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung" zu lesen: „Der Verfasser ist Katholik, aber einer von jenen, in denen das bekannte Wort Gestalt gewonnen: In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas! Darum glauben wir, daß eine Besprechung, und setzen wir gleich hinzu, eine Empfehlung von ‚Dreizehnlinden' auch in diesem Blatte nicht unstatthaft ist."

Man wird sich über solche und ähnliche Äußerungen von evangelischer Seite nicht wundern, wenn man sich erinnert, daß in „Dreizehnlinden" das Mönchtum und was sonst seinem Wesen nach ausgesprochen katholisch ist, eben doch nur als Gegensatz zum Heidentum, also als Christentum in die Erscheinung tritt. Weil die Dichtung den Sieg des christlichen Glaubens über die heidnischen Germanen verherrlicht, deshalb hat sie, wie Heinrich Keiter in seiner Studie bezeugt, zu einer Zeit, „wo der Ansturm des Unglaubens gegen das Christentum wilder als je, so enthusiastischen Beifall bei allen gefunden, die zur Fahne des Evangeliums schwören".

Starke Werbekraft ging ferner von dem nationalen Gehalte des Werkes aus. Schon 1879 hatte die „Kreuzzeitung" Webers Schöpfung ein „christlich-germanisches Gedicht und zwar edelster Art" genannt. Ein Artikel der „Täglichen Rundschau" vom 8. April 1894 schlug die Macht des deutschen Geistes, der „Dreizehnlinden" durchwehe, noch höher an. „Die ganze Erscheinung des Dichters", hieß es da, „hat sicher für jeden, in dessen Adern deutsches Blut fließt, etwas Sympathisches an sich, auch für einen Freigläubigen, der sich offen als Nichtchristen bekennt; aber ich

glaube kaum, daß er einem nichtgermanischen Rassenmenschen wahrhaft und völlig vertraulich und gemütlich nahe kommt. Weber war sicher ein Jünger und Vertreter einer deutschnationalen Poesie, die verschiedene Züge aufweist, welche als charakteristische Grundzüge unserer einheimischen Kunst von jeher zu eigen sind." Die alten Bräuche und die urwüchsige Kraft unseres Volkes, unser ernstes Arbeiten und unser sinnendes Gemüt, der Zauber des deutschen Waldes und die Herrlichkeiten der deutschen Sprache — das alles war in „Dreizehnlinden" zu dichterischem Leben erwacht und schmeichelte sich mit klingenden Versen in jedes deutsche Herz. Am hellsten flammte die Begeisterung natürlich unter des Dichters Stammesgenossen empor. Denen, die „an Ems und Lippe, Ruhr und Diemel, Neth' und Emmer" wohnen, hatte er ja ausdrücklich sein Werk gewidmet. „Wir haben hier ein hohes Lied von Sachsennot und Sachsentreue vor uns", schrieb das „Hannoversche Unterhaltungsblatt" am 1. Dezember 1878. In jedem Haus und jedem Hof der alten Sachsengaue berauschte man sich in stolzer Freude an den Klängen aus lieber Vorzeit, man pilgerte in Scharen zu den ehrwürdigen Schauplätzen der Handlung und ließ mit stillem Behagen den „Helden in der Heimat Farben" als treues Bild der eigenen herben und träumenden Art gelten.

Aus einem Rückblick auf die Stellung der Kritik zu „Dreizehnlinden" ergibt sich also zweifellos, daß von Anfang an nicht bloß künstlerische Gründe für die Verbreitung des Buches wirksam gewesen sind. Aber beim Durchblättern der vergilbten Zeitungen und Zeitschriften drängt sich einem zugleich die Beobachtung auf, daß da, wo die deutschen oder christlichen oder katholischen Werte der Dichtung besonders betont wurden, der Blick für die künstlerischen Vorzüge und Mängel doch weniger befangen war, als mancher glauben mag. Schon damals wurde auch von katholischen Kritikern im wesentlichen dasselbe Urteil abgegeben, das noch heute, obschon naturgemäß in ruhigerer Abtönung, die Literaturgeschichten der verschiedensten Richtungen fällen.

In den „Stimmen" hatte P. Kreiten bereits 1879 angedeutet, was er 1882 deutlicher aussprach, daß „Dreizehnlinden" nicht im alten Sinne ein Epos sei. Die „eigentlichste Schönheit", sagt er (XXII 302), liege „doch mehr in dem malerischen und lyrischen Element". Die langen Parabasen des Uhus und einzelne ebenfalls auf die Gegenwart gemünzte satirische Randbemerkungen empfand er (XVI 82) mit vielen andern Beurteilern als ästhetisch bedauerliche Störungen des epischen Tones. Hülskamp

gestand im „Literarischen Handweiser" (XVIII 69), daß ihm Elmars Überzeugung von der Wahrheit des Christentums „nicht mit ausreichender Klarheit entwickelt" scheine. In den „Historisch-politischen Blättern" erschien 1880 ein 30 Seiten langer Artikel (LXXXV 772—802), der die rätselhafte Zeichnung des Schmiedebuben Eggi und der Drude Swanahild rügte und die Darstellung Karls des Großen scharf — wohl zu scharf — angriff. Ebenso wurde in den schon genannten Besprechungen der „Germania", des „Literarischen Handweisers", der „Stimmen aus Maria-Laach" und anderswo, z. B. in der „Literarischen Rundschau" (V 441), hervorgehoben und mit ästhetischen Gründen gerechtfertigt, daß die heidnischen Gegner der christlichen Franken eher zu licht als zu hell gemalt seien.

Mithin hätte auch nichtchristlichen Kritikern sehr bald die Vermutung aufsteigen können, daß „Dreizehnlinden" vielleicht doch nicht als unliterarisches Tendenzwerk still übergangen werden dürfe. Allein am 24. Juni 1882 schrieb Joseph Lautenbacher im „Magazin für die Literatur des In- und Auslandes": „Das Buch ist ein katholisches. Darum las man es nicht, darum — soweit es das Bekenntnis erlaubte — bekreuzigte man sich davor, darum schwieg man es tot, insofern man sich überwunden hatte, es zu lesen; denn man fand nicht den Mut, die Wahrheit zu bekennen." Damals waren schon 11 Auflagen erschienen! Lautenbacher verurteilt dieses Schweigen, das übrigens weniger allgemein war, als er glaubte. Zugleich aber erklärt er es in etwa dadurch, daß er eine Anklage erhebt, die trotz mancher Übertreibungen auch heute noch lehrreich ist. Lautenbacher meint nämlich, die deutschen Katholiken seien an ihrem geringen literarischen Ansehen mitschuldig. „Denn dort", sagt er, „ist man nicht den besten Geschmack zu finden gewohnt, und der Katholizismus, soweit er sich um literarische Kultur überhaupt kümmert, gefällt sich bei uns seit langem darin, außerhalb der Entwicklung unserer Literatur stehen zu bleiben, sie zu bekämpfen und manchmal Leute für Dichter zu erklären und zu ehren, die gar keinen Vorzug haben, als daß ihre Werke nicht auf dem Index stehen."

Sobald jedoch nichtkatholische Kritiker „Dreizehnlinden" kennen lernten, werteten sie es vom literarischen Standpunkt aus sehr hoch. Die „Kölnische Zeitung" schrieb am 16. Januar 1880 zur 5. Auflage: „Wie wir im vorigen Jahre schon einmal darauf hingewiesen, begrüßen wir dieses poesievolle, mit dem Geist und Griffel eines wirklichen Dichters geschriebene Epos bei seinem abermaligen Erscheinen mit herzlicher Freude." Im folgenden

Jahre bekannte Fritz Mauthner im „Berliner Tageblatt" (Nr 482): „Über alle politischen und religiösen Bedenken hinweg, welche dieses Buch von der großen Mehrheit des deutschen Volkes trennen, muß die poetische Kraft und die reine Empfindung dieses echten Dichters anerkannt werden, dem vielleicht auch ohne das Opfer eines mittelalterlichen Denkens eine ehrenvolle Stelle in unserer Literaturgeschichte eingeräumt werden wird." Auch der eingangs genannte Herausgeber der „Gegenwart" konnte dem unverhofft entdeckten Sänger den Kranz nicht versagen. Das „Deutsche Literaturblatt" von W. Herbst begrüßte Weber (1880, Nr 8) mit den Worten, die Arndt bei der ersten Kunde von der Leipziger Schlacht gedichtet hatte:

Nimm Gottes Lohn! Habe Dank, Gesell!
Das war ein Klang, der das Herz erfreut!
Der klang wie himmlische Zimbeln hell!

Der Dichter huldige einem „linden und sanften" Katholizismus. Die „keusche Einfachheit" der Handlung mache „einen wahrhaft großartigen Eindruck", alles trage die „Farben echter Poesie", Sprache und Vers ständen „fast durchweg auf einer geradezu klassischen Höhe". Und wiederum war es nicht eine katholische Zeitschrift, sondern das „Magazin für die Literatur des In- und Auslandes", wo (CI 353) Webers Art, „seine Personen ohne jede andere als die dichterische Parteinahme" reden zu lassen, mit der Kunst des Sophokles verglichen wurde. „Hier kann die Kritik wirklich einmal wieder mit strengerem Maße messen", heißt es in den ebenfalls nichtkatholischen „Blättern für literarische Unterhaltung" am 1. Juli 1881, „sie wird nur weniges zu leicht finden, das meiste dagegen als vollwichtig gelten lassen müssen". Über solche Lobsprüche ist keine ernste katholische Kritik hinausgegangen.

Damit sind die Ursachen, aus denen sich der Erfolg von „Dreizehnlinden" begreifen läßt, geschichtlich nachgewiesen. Nicht eine ausschließlich katholische Tendenz oder eine parteiische Verhimmelung von seiten der katholischen Presse hat das Glück des Werkes gemacht. Gewiß haben anfangs hier und da katholische Kritiker das Buch allzu begeistert gepriesen. Aber, wie Richard Moses Meyer in seiner Besprechung von Schwerings schöner Weberbiographie (Euphorion VIII 181) richtig sagt, „ein solcher Überschwall war begreiflich als Reaktion gegen die nicht wegzuleugnende Ungunst, die den katholischen Poeten vielfach in den Literaturgeschichten zuteil ward". Im ganzen waren sich katholische und nichtkatholische Kritiker über die

geringen Schwächen wie über die hohen Vorzüge einig. Und weil die anerkannte künstlerische Schönheit zugleich einen reichen nationalen und religiösen Gehalt umstrahlte, deshalb überdauerte „Dreizehnlinden" den Kulturkampf und alle literarischen Moden und blieb Hunderttausenden bis heute lebendiger Besitz.

Ezzard Nidden legte am 15. Oktober 1913 im „Kunstwart" das bemerkenswerte Bekenntnis ab: „Vor einigen Jahrzehnten stand die katholische Verfasserschaft noch so ziemlich außerhalb der allerdings willkürlichen, übereinkünftlichen Grenzen des ‚Literarischen'. Heute weiß jeder Kundige, daß diese Grenzen durchbrochen sind. Das Beste daran ist aber, daß wir sie nicht allein um des konfessionellen Friedens und Ausgleichs willen durchbrechen mußten, sondern auch wegen des inneren künstlerischen Gewinnes, der jenseits ihrer lockte." Die erste gewaltige Bresche seit den Tagen der alten Romantik hat in die leider noch immer nicht ganz gesunkene Grenzmauer der Sänger von „Dreizehnlinden" gelegt.

Jakob Overmans S. J.

Richard Wagners «Parsifal», ein religiöses Symbol.

Im Jahre 1878 hatte R. Wagner unter dem Drucke der Geldnot dem Münchner Hoftheater das unbeschränkte Aufführungsrecht des „Parsifal" zugesprochen. Um diesen Vertrag, der ihm viel Schmerz bereitete, wieder rückgängig zu machen, wandte sich der Künstler in folgendem Briefe, der vom 28. September 1880 datiert ist, an König Ludwig II. von Bayern:

„Ich habe nun alle meine, noch so ideal konzipierten Werke an unsere von mir als tief unsittlich erkannte Theater- und Publikum-Praxis ausliefern müssen, daß ich mich nun wohl ernstlich fragen mußte, ob ich nicht wenigstens dieses letzte und heiligste meiner Werke vor dem gleichen Schicksal einer gemeinen Opern-Karriere bewahren sollte. Eine entscheidende Nötigung hierfür habe ich endlich in dem reinen Gegenstande, dem Sujet meines ‚Parsifal' nicht mehr verkennen dürfen. In der Tat, wie kann und darf eine Handlung, in welcher die erhabensten Mysterien des Glaubens offen in Szene gesetzt sind, auf den Theatern, wie den unsrigen, neben einem Opernrepertoire und vor einem Publikum, wie dem unsrigen, vorgeführt werden? Ich würde es wirklich unsern Kirchenvorständen nicht verdenken, wenn sie gegen Schaustellungen der geweihtesten Mysterien auf denselben Brettern, auf welchen gestern und morgen die Frivolität sich behaglich ausbreitet, und vor einem Publikum, welches einzig von der Frivolität angezogen wird, einen sehr berechtigten Einspruch erheben. Im ganz richtigen Gefühle hiervon betitelte ich den ‚Parsifal' ein Bühnen-weihfestspiel! So muß ich ihm denn nun eine Bühne zu weihen suchen, und dies kann nur mein einsam dastehendes Bühnenfestspiel in Bayreuth sein. Dort darf der ‚Parsifal' in aller Zukunft einzig und allein aufgeführt werden: Nie soll der ‚Parsifal' auf irgend einem andern Theater dem Publikum zum Amusement dargeboten werden: und, daß dies so geschehe, ist das einzige, was mich beschäftigt und zur Überlegung dessen bestimmt, wie und durch welche Mittel ich diese Bestimmung meines Werkes sichern kann" (Richard Wagner an Freunde und Zeitgenossen 580 f 586, herausg. von E. Kloß).

Die Folge war bekanntlich, daß dem Wunsche des Künstlers willfahrt wurde und die Aufführung des „Parsifal" dem Bayreuther Festspielhause vorbehalten blieb. Mit dem 31. Dezember 1913 aber, 30 Jahre nach dem Tode des Autors, erlischt die gesetzliche Schutzfrist. Eine Eingabe der Erben und Freunde Wagners um unbegrenztes Eigentumsrecht für Bayreuth wurde von der Reichstagskommission (6. Februar 1913) abschlägig beschieden. Der Deutsche Bühnenverein sprach indessen in seiner 44. ordentlichen Hauptversammlung zu Eisenach am 14. Mai einstimmig die Erwartung aus, „daß nur solche Bühnen, die über die unerläßlich notwendigen, künstlerischen und technischen Hilfsmittel verfügen, den ‚Parsifal' zur Aufführung bringen".

Mit dieser Resolution, falls sie nicht bloß auf dem Papiere stehen bleibt, werden sich auch die begeisterten Wagnerverehrer zufrieden geben können, zumal wenn sie bedenken, daß der „Parsifal“ in den außerdeutschen Staaten jedenfalls frei gegeben wird; übrigens ist Bayreuth zum größten Teile nur wohlhabenden Leuten zugänglich, unter denen das Ausland vielleicht das stärkste Kontingent stellt. Wenn Wagner, dessen höchster Wunsch der allgemein unentgeltliche Besuch der Festspiele, vor allem für das deutsche Volk, gewesen ist, jetzt noch lebte, so würde er sich wohl in Anbetracht der veränderten Verhältnisse mit der erwähnten Erklärung gütlich abfinden.

Um das Bühnenweihfestspiel wäre nicht so viel Aufhebens gemacht worden, wenn es nicht ein außergewöhnliches Werk der Wagnerschen Muse darstellte. Die große Begeisterung, die sich in der Presse bei der Hundertjahrfeier des Meisters vielfach kundgab, geht zurück auf die Überschwenglichkeiten der zahlreichen früheren Wagner-Schriftsteller. Nach Hans v. Wolzogen z. B. stellt der „Parsifal“ „den Inbegriff tiefster Religiosität“ dar, „aber nunmehr derjenigen tiefsten Religiosität, wie sie in einem wahrhaftigen Christengemüte unserer Zeit bei erleuchteter Geisteskraft zur vollen Entwicklung zu kommen vermag“ (Themat. Leitfaden zum Parsifal 4). R. Pohl versichert (R. Wagner 194), daß „Parsifal“ „den reinsten christlichen Geist atmet“. W. Tappert (R. Wagner, sein Leben und seine Werke 96): „Wäre es möglich, daß das Wort jemals in Erfüllung ginge, ‚es soll eine Herde und ein Hirte werden‘ — durch den ‚Parsifal‘ könnte es geschehen“ 2c. 2c.

Gottbegnadete Künstler wurden vielfach angezogen durch das unendlich Weihevolle der christlichen Religion. So hat selbst Goethe den Faust mit religiösem Zauber durchwoben. Wagner [1] hatte eine protestantische Erziehung in sich aufgenommen, war Schopenhauers Schüler, verlor sich in buddhistischen und atheistischen Träumereien, und doch könnten wir durch seine Kunstschöpfung „Parsifal“ an das Wort Tertullians erinnert werden: anima humana naturaliter christiana. Inwieweit mit Recht, werden wir später sehen. Jedenfalls hatte der Dichter des „Lohengrin“ mit der ganzen Wucht seiner künstlerischen Schwerkraft sich den verborgenen Tiefen der mittelalterlich-religiösen Legende zugewandt, im Grunde angezogen von dem geheimnisvollen Mittelpunkte des katholischen Kultus, aus dem die Strahlen nach allen Richtungen des Lebens gehen, zauberhaft gebrochen durch die Phantasie der religiösen Vorzeit. Der heilige Gral bildet auch im „Bühnenweihfestspiele“ den reizenden Goldgrund, auf dem die Gestalten sich bewegen.

Wie schon das Wort (altfranzösisch graal, wahrscheinlich aus cratalis) andeutet, ist der heilige Gral ein geheimnisvolles Gefäß [2]. Nach der Sage war vom einstigen Glücke Edens nur ein Edelstein übrig geblieben, der, zu einer kostbaren Schale verarbeitet, sich im Besitze Josephs von Arimathäa befand. In diesem Gefäße, das nach der Legende bei der Feier des letzten Abendmahls diente, soll Joseph das Blut Jesu aufgefangen haben. Späterhin wurde der Gral von unsichtbarer Engelshand schwebend über der Erde aufbewahrt, bis er im Verein

[1] Siehe die Studie über R. Wagners Psyche von J. Kreitmaier in dieser Zeitschrift LXXXI 117 258. [2] Siehe Gietmann, Ein Gralbuch.

mit der heiligen Lanze in den Besitz des frommen Königs Titurel gelangte. Dieser gründete die Gralsburg auf Monsalvat in Nordspanien und sammelte Ritter um sich zur Hebung und Verbreitung des wahren Glaubens.

Wagners Bühnenweihfestspiel setzt als bekannt voraus, daß Klingsor unter die Gralsritter aufgenommen zu werden wünschte, aber als unwürdig zurückgewiesen wurde. Seitdem ist er voll Neid und Haß. In einem prächtigen Zauberschlosse entfaltet er, umgeben von seinen Helfershelfern, alle Künste der Verführung. Gar viele Diener des heiligen Grals hat er schon in seine Gewalt bekommen, so daß sich Amfortas, der Sohn und Nachfolger des Königs Titurel, entschließt, mit dem heiligen Speer bewaffnet gegen Klingsor auszuziehen. Dieser schickt ihm das Zauberweib Kundry entgegen. Durch ihre bestrickenden Reize ist Amfortas so gefangen genommen, daß ihm Klingsor den heiligen Speer entreißt und eine qualvolle Wunde versetzt. Nunmehr wird der Dienst des heiligen Grals vernachlässigt, denn seine Enthüllung steigert den Schmerz des Amfortas zu schier unerträglicher Pein.

Nach diesen Vorbemerkungen lauschen wir dem Wagnerschen „Mysterium". In dem bislang matt erleuchteten Zuschauerraume entsteht vollständiges Dunkel. Eine geheimnisvolle Spannung breitet sich aus, und in die lautlose Nacht läßt das gänzlich unsichtbare Orchester seine wundervollen Weisen erschallen. Zwei Hauptgedanken sind es, die das Vorspiel zum Ausdrucke bringt: die Herrlichkeit des Grals und das Leid, das die Sünde an geweihter Stätte verursacht. Man hat darauf aufmerksam gemacht, daß manche Motive Anklänge an kirchliche Weisen enthalten, so das Abendmahlsmotiv, die Heilandsklage. Nach Art des wunderschönen Gralsmotivs sollen in der Dresdener Hofkirche die Responsorien gesungen worden sein. Nichtsdestoweniger bleibt uns Grund genug, zu staunen über den Erfindungsreichtum des Künstlers, über die Harmonien, die er zu schaffen wußte, über die Ausdrucksfähigkeit des Orchesters infolge der vollkommenen Verwertung der Klangfarben der einzelnen Instrumente; nur einem Musiker mit äußerster Feinfühligkeit und eminenter Technik war dies möglich. Sehr bezeichnend ist die Einführung des zweiten Hauptgedankens durch den Paukenwirbel auf as, der sich in ein trauriges Tremolo der Kontrabässe auflöst. Doch allen Leides wird ein Ende sein, das gegen Schluß sanft emporsteigende Abendmahlsmotiv legt den versöhnenden, befreienden Ausgang des Stückes nahe. Wagner selbst gibt eine Analyse nach den Gedanken: Liebe, Glaube, Hoffnung.

Das im höchsten Grade weihevolle Vorspiel verklingt, langsam öffnet sich der Vorhang, und wir schauen auf einen hell erleuchteten felsigen Boden, der sich im Hintergrunde zu einem tiefer gelegenen Waldsee hinabsenkt. Unter einem Baume ruhen schlafend der greise Ritter Gurnemanz nebst zwei Knappen von zartem Jünglingsalter. Von der Gralsburg her ertönt der feierliche Morgenweckruf der Posaunen. Gurnemanz erhebt sich und fordert die beiden Knaben zum Morgengebet auf. Alle drei sinken auf die Knie und beten mit dem Ausdrucke zarter Andacht, bis die Posaunen verstummen. Alsdann gebietet Gurnemanz, dem kranken Amfortas das Bad zu bereiten, und empfängt zwei Ritter,

die den nahenden König verkünden. Plötzlich entsteht eine große Aufregung. Abgebrochene Zweiunddreißigstel-Läufe künden eine wilde Reiterin an, die fast taumelnd auf die Bühne stürzt. Ihre dunkle Kleidung hängt nachlässig herab, ihr Gürtel ist aus Schlangenhäuten, ihr Haar eine flatternde Mähne, die Augen blitzen unheimlich aus der braunrötlichen Gesichtsfarbe. Sie eilt auf Gurnemanz zu, drängt ihm ein kleines Kristallgefäß mit Balsam auf und wirft sich müde und starr auf den Boden. Es ist Kundry, die ein Heilmittel aus Arabien für den kranken König bringt. Mittlerweile erscheint Amfortas, von Knappen auf der Sänfte getragen, umgeben von Rittern. Die musikalische Schilderung des Siechtums und die gegensätzliche Tonmalerei der Waldesmorgenpracht sind von großer Schönheit. Amfortas tadelt Gawan, der ohne Erlaubnis sich von der Gralsburg entfernt hat, und erhofft nach der Weissagung einzig Heilung durch den „reinen Tor", der „durch Mitleid wissend" wird. Immerhin nimmt er dankbar die Arznei entgegen, die ihm Kundry verschafft, und begibt sich mit seiner Begleitung nach dem Bade. Gurnemanz bleibt und unterhält sich mit einigen Knappen über das Schicksal des heiligen Grals und den leidenden Amfortas. Die Weissagung, welche die Heilung in Aussicht stellt, ist in folgenden ansprechenden Versen niedergelegt:

Vor dem verwaisten Heiligtume
in brünst'gem Beten lag Amfortas,
ein Rettungszeichen heiß erflehend:
ein sel'ger Schimmer da entfloß dem Grale:
ein heilig' Traumgesicht
nun deutlich zu ihm spricht
durch hell erschauter Wortezeichen Male: —
„Durch Mitleid wissend
der reine Tor:
harre sein',
den ich erkor."

Wunderschön hat die Oboe, begleitet von Holzinstrumenten und Hörnern, das Torenmotiv angestimmt, das die vier Knappen in ergreifendem Gesange wiederholen, als plötzlich vom See herauf Geschrei und Rufen vernommen wird:

„Weh'! — Wehe! — Hoho!
Auf! — Wer ist der Frevler?"

Alle wenden sich erschrocken um und erblicken einen wilden Schwan, der matten Fluges vom See herniederflattert; er ist verwundet und sinkt sterbend zu Boden. Der Übeltäter ist Parsifal, der dann infolge einer Strafpredigt des Templeisen Gurnemanz Mitleid und Abscheu empfindet. Über seinen Ursprung, den Namen seines Vaters und seinen eigenen gefragt, antwortet der reine Tor mit den Worten: „Ich weiß es nicht!"

Die Knaben tragen den toten Schwan fort, während Kundry, die seither teilnahmlos am Boden lag, Einzelheiten über die Vergangenheit Parsifals berichtet. Auf die Mitteilung, daß Herzeloide aus Gram gestorben ist, weil ihr Sohn Parsifal, der in der Einsamkeit aufgewachsen war, plötzlich schönen Rittern

nachlief und sich so verirrte, will der Held aus Jammer und Schmerz die Unglücksbotin erwürgen. Gurnemanz verweist ihm sein ungeschlachtes Beginnen, das die Botschaft mit der Botin verwechselt. Der reine Tor wird von Schmerz und Mitleid so ergriffen, daß er ausruft: „Ich verschmachte." Kundry vergilt mit Wohltun und bringt Wasser zur Labung. Ein lethargischer Schlaf führt sie in die Gewalt des Klingsor zurück. Gurnemanz pilgert mit Parsifal, in dem er still den verheißenen Toren vermutet, zum heiligen Grale.

„Ich schreite kaum, —
doch wähn' ich mich schon weit."
„Du siehst, mein Sohn", erwidert Gurnemanz,
„zum Raum wird hier die Zeit." (Idealität von Raum
[und Zeit!)

Allmählich, während Gurnemanz und Parsifal voranziehen, verwandelt sich die Bühne von links nach rechts in unmerklicher Weise: es verschwindet der Wald, in Felsenwänden öffnet sich ein Tor, welches die Pilger einschließt; dann wieder werden sie in aufsteigenden Gängen sichtbar. — Langgehaltene Posaunentöne schwellen sanft an; näher kommendes Glockengeläute! — Endlich sind Gurnemanz und Parsifal in einem mächtigen Saale angelangt, welcher sich nach oben in eine Kuppel verliert. — Von der Höhe her vernimmt man wachsendes Geläute. Gurnemanz läßt Parsifal, der wie verzaubert steht, allein:

„Jetzt achte wohl; und laß mich seh'n,
bist du ein Tor und rein,
welch' Wissen dir auch mag beschieden sein." —

Auf beiden Seiten des Hintergrundes wird eine große Türe geöffnet. Von rechts schreiten die Ritter des Grals in feierlichem Zuge und reihen sich unter herrlichem Gesange nach und nach an zwei überdeckten langen Speisetafeln, welche die Mitte des Saales frei lassen. Aus der äußersten Höhe der Kuppel vernimmt man wundervolle Knabenstimmen:

„Der Glaube lebt;
die Taube schwebt,
des Heilands holder Bote.
Der für euch fließt,
des Weins genießt,
und nehmt vom Lebensbrote!"

Knappen und dienende Brüder bringen auf einer Sänfte Amfortas herein. Vor ihm schreiten Knaben, welche einen mit einer purpurroten Decke überhängten Schrein tragen. In der Mitte des Hintergrundes ist, von einem Baldachin überdeckt, ein erhöhtes Ruhebett aufgerichtet, auf welches der König von der Sänfte niedergelassen wird; ein altarähnlicher länglicher Marmortisch ist für den Schrein bestimmt. — Amfortas wird von dem alten Titurel aufgefordert, den heiligen Gral zu enthüllen. Der kranke König bricht in eine schmerzdurchwühlte Klage aus. Er weigert sich im Andenken an die infolge davon zur Höllenpein gesteigerte

Qual seiner Wunde. Schließlich sinkt er wie bewußtlos zurück, während Knabenstimmen aus der Höhe der Kuppel geheimnisvoll singen:

„Durch Mitleid wissend
der reine Tor:
harre sein',
den ich erkor.“

Nochmals erschallt die Stimme Titurels: „Enthülle den Gral!“ Nunmehr erhebt sich Amfortas schweigend. Die Knaben entkleiden den goldnen Schrein und entnehmen ihm den Gral, den sie vor den König hinstellen. Während dieser andachtsvoll in stummem Gebete sich zu dem Kelche neigt, verbreitet sich eine immer dichtere Dämmerung im Saale. Aus der Kuppel hört man in feinen Oberstimmen:

„Nehmet hin mein Blut
um unsrer Liebe willen!
Nehmet hin meinen Leib,
auf daß ihr mein' gedenkt.“

Ein blendender Lichtstrahl dringt auf die Schale herab; diese erglüht immer stärker in leuchtender Purpurfarbe. Amfortas erhebt den Gral hoch mit verklärter Miene und schwenkt ihn sanft nach allen Seiten. Die Ritter und Knappen sind bereits bei dem Eintritte der Dämmerung auf die Knie gesunken und richten die Blicke andächtig zum Heiligtum. Nachdem der Gral wieder niedergesetzt und das frühere Tageslicht zurückgekehrt ist, erhalten die Ritter Wein und Brot, das sie andächtig unter Wechselgesängen genießen. Am Schlusse erheben sie sich zum Weggange und küssen sich auf die Stirne:

„Selig im Glauben!
Selig in Liebe!“

Die Jünglinge wiederholen aus mittlerer Höhe:

„Selig in Liebe!“

während die Knaben von hoch oben herab im zartesten Piano erklingen lassen:

„Selig im Glauben!“

Da Parsifal den ganzen Vorgang fast regungslos mitangesehen hat und auf die Frage des Gurnemanz, ob er verstanden habe, was er geschaut, mit leisem Kopfschütteln antwortet, so weist ihn dieser hinaus mit den Worten, daß er eben nur ein Tor sei, künftig die Schwäne in Ruhe lassen und als Gänser die Gans suchen solle.

Der Erhabenheit und Weihe des ersten Aktes steht die Weltlust, die Verführungskunst des zweiten gegenüber. Daß derselbe schöpferische Geist auf so disparaten Gebieten einen prägnanten, unübertroffenen musikalischen Ausdruck gefunden, muß uns die höchste Bewunderung abnötigen. Der Schauplatz der Handlung ist Klingsors Zauberschloß. Wir befinden uns im inneren Verließe eines nach oben offenen Turmes. Steinstufen führen nach dem Zinnenrande der Turmmauer. Finsternis in der Tiefe, Zauberwerkzeuge und nekromantische Vor-

richtungen! Klingsor entzündet Räucherwerk, und dem bläulichen Dampfe entsteigt Kundry. Sie erhält Mitteilung von dem Nahen Parsifals und seinem siegreichen Kampfe mit den Rittern der Zauberburg und wird aufgefordert, ihn zu verderben. Nun verwandelt sich die Bühne in einen Zaubergarten. Tropische Vegetation, üppigste Blumenpracht! Im Hintergrunde, auf einer Mauer erscheint Parsifal. Von allen Seiten stürzen Blumenmädchen herein. Diese Szene erinnert an das Alexanderlied Lamprechts. Die Mädchen machen anfangs Vorwürfe über die Verwundung ihrer Ritter, bald aber gehen sie dazu über, ihre Verführungskünste zu versuchen. Die schmeichlerischen Lockgesänge, zwei Gruppen aus je drei strahlenden Sopranen nebst zwei üppigen Frauenchören, sind von einem bestrickenden Zauber, der in Verbindung mit der szenischen Darstellung sehr leicht die Sinne des Zuhörers nachteilig erregen kann. Auch Guido Adler (Richard Wagner 325) muß gestehen: „In der Blumenmädchenszene steht die Sinnlichkeit zu selbständig und herausfordernd da.“ Parsifal, der als reiner Tor sich das „Ballettchen“, wie Wagner sagt (Ludwig Schemann, Meine Erinnerungen an R. Wagner 19), etwas gar lange hat gefallen lassen, widersteht schließlich der Versuchung, worauf die Mädchen fliehen und nunmehr Kundry in reizendem Prachtgewand ihn zu Falle zu bringen sucht. Sie ruft Parsifal beim Namen und erweckt den schmerzhaften Gedanken an seine Mutter. Nachdem sie ihn so gefügig gemacht, wirbt sie unter Aufbietung aller Reize um ihn. Es folgt der berüchtigte Kundrykuß, der nach Berechnung einiger 45 Sekunden dauert und den ernsten Zuschauer peinlich und widerwärtig berühren muß. Parsifal ahnt in dem Kusse, der „als des Muttersegens letzter Gruß“ teuflischerweise geboten wird, das furchtbare Elend der Sünde, die Qual und Pein des siechen Königs Amfortas. Der Tor ist aus Mitleid ein Wissender geworden und weist mit aller Energie die wahnbefangene Kundry von sich, die in ihm ihren Erlöser sucht. Als alle Mittel der Verlockung fehlschlagen, zerschlägt sich das rasende Weib die Brust, flucht und verwünscht Parsifal und ruft um Hilfe. Da erscheint Klingsor mit seinen Zaubermädchen und schleudert (Glissandolauf der Harfe!) den heiligen Speer. Der aber bleibt in der Luft schweben. Parsifal ergreift ihn und macht das Zeichen des Kreuzes. Wie durch ein Erdbeben versinkt das Schloß, die Mädchen liegen als verwelkte Blumen am Boden, und Kundry stürzt schreiend nieder. Zu ihr wendet sich Parsifal mit den Worten: „Du weißt, wo einzig du mich wieder siehst!“

Dies der zweite Akt, der, wie ein Blick in die Partitur bezeugt, überall eine vollkommene musikalische Anpassung an den Text verrät. Durch die Klingsor-, Verführungs-, Schmeichel-, Kundry-, Wildheitmotive, deren wundervolle harmonische und melodische Ausgestaltung und Verbindung wird eine in hohem Grade leidenschaftliche Glut der Empfindung zum Ausdrucke gebracht.

Der dritte Akt versetzt uns wiederum in das Gebiet des Grals: Die Ritterschaft hat in ihrem früheren Eifer nachgelassen, da Amfortas das Heiligtum nicht zu enthüllen wagt. Gurnemanz weilt in einer Einsiedelei. Dort gewahrt er Kundry. Er ruft sie aus der Erstarrung zum Leben zurück und nimmt ihre Dienste entgegen. Währenddessen erscheint Parsifal, als Ritter vermummt. Er wird von dem Templeisen ermahnt, keine Wehr zu tragen zum Andenken an das

Leiden Christi: „Weißt du denn nicht, daß heute der allerheiligste Karfreitag ist?" Der Fremde stößt mit ruhiger Würde den Speer in den Boden, legt die Rüstung davor und kniet nieder in tiefer Verehrung. In diesem Augenblicke erkennen Gurnemanz und Kundry Parsifal und die heilige Lanze. Große Freude und Begeisterung erfüllen das Herz des greisen Ritters. Er berichtet von der namenlosen Sehnsucht nach dem „wunden—wundervollen" Speer, von dem Verfall des Gralsdienstes, von des Amfortas Leiden und Widerspenstigkeit in so warmen Tönen, daß Parsifal mit tiefem Schmerze erfüllt wird. Die heilige Quelle muß ihn laben. Kundry als Magdalena wäscht ihm die Füße und salbt sie mit Öl; Gurnemanz salbt das Haupt. Aller Parsifal infolge der langen Irrfahrten noch anhaftende Erdenstaub wird von ihm genommen. Nun verrichtet der neue Gralskönig seine erste Amtshandlung, er tauft Kundry. Die ganze Natur scheint Anteil zu nehmen an dem Glücke der allgemeinen Entsündigung. Sanfte, liebliche Weisen leiten den reizenden Karfreitagszauber ein. Kundry schaut dankbar und feuchten Auges auf zu Parsifal, worauf dieser die schönen Worte spricht:

„Ich sah sie welken, die mir lachten:
ob heut' sie nach Erlösung schmachten? —
Auch deine Träne wird zum Segenstaue:
du weinest — sieh', es lacht die Aue!"

„Das innig ergreifende, seelenschmelzende ‚Du weinest — sieh', es lacht die Aue!' nannte der Meister die ‚Elegie', den Vorgang in Parsifals Seele, wo er noch einmal ‚ganz Mensch ist, bevor er König wird!'" (Edwin Lindner, R. Wagner über Parsifal 178.)

Nunmehr vernimmt man Glockengeläute, das allmählich anschwillt. Gurnemanz und Kundry geleiten Parsifal zum heiligen Grale, ähnlich wie im ersten Aufzuge. Im Tempel erscheinen die Ritter, der heilige Schrein, Amfortas auf dem Siechbett und auf einer Bahre der tote Titurel; er ist vorzeitig verschieden, da der Gralsdienst vernachlässigt wurde. Die Musik trägt einen ernsten, düstern Charakter. Die Ritter beschwören Amfortas, sein Versprechen zu halten und heute am Todestage das Heiligtum zu enthüllen. Amfortas weigert sich, schließlich erhebt er sich ungestüm, öffnet seine Seite und fordert den Tod. In diesem Augenblick erscheint Parsifal und berührt mit der heiligen Lanze die Wunde, die alsogleich heilt, so daß Wonne und Entzücken sich auf dem Antlitze des Genesenen malen. Alle blicken in höchster Verehrung auf den emporgehaltenen, wiedergewonnenen Speer hin. Feierlich erklingt das Parsifalmotiv: „Den heiligen Speer, ich bring' ihn euch zurück." Parsifal besteigt den Thron und enthüllt den Gral. Dieser leuchtet purpurrot im ganzen Saale; alles neigt sich in tiefster Andacht, Kundry sinkt entseelt zu Boden. Während die Taube herniederschwebt wie alljährlich am Karfreitage, um den heiligen Gral zu erneuern, erklingen leise Stimmen aus der mittleren wie der obersten Höhe:

„Höchsten Heiles Wunder!
Erlösung dem Erlöser!" (aus schuldbefleckten Händen.)

Unter den weihevollen Klängen des Glaubens- und Abendmahlsmotivs fällt der Vorhang.

Zweifelsohne, der unwiderstehliche Reiz und Zauber des „Parsifal“ rührt aus den Anklängen an die katholische Verehrung des heiligen Altarsakramentes her. In seiner Schrift „Religion und Kunst“, die A. Wernicke (R. Wagner als Erzieher 144) das theoretische Gegenstück zu dem Weihespiel „Parsifal“ nennt, spricht Wagner mit frommer Andacht von dem „Haupt voll Blut und Wunden“, so daß Otto Schmiedel (R. Wagners religiöse Weltanschauung 56) unter Bezugnahme auf Worte des Meisters schreibt: „Ja so weit geht Wagner in seinen mystischen Anschauungen, daß er in Christi Blut eine wunderbare, fast magische Heilsgewalt findet, wie sie im Sakramente des Abendmahls wirksam wird.“ Es drängt sich uns die Frage auf: Welcher Weltanschauung huldigt der „Parsifal“?

Bis 1849 hatte Wagner von den christlichen Ansichten gezehrt, die ihm durch Erziehung und Unterricht in die Seele gesenkt worden waren. Dann aber hatte er sich der materialistischen Lehre Feuerbachs zugewandt. Allein die Erwartungen, die z. B. in der Schrift „Kunst und Revolution“ niedergelegt sind, erfüllten sich nicht. Die Dresdener Revolution war vorüber, und die Menschheitsideale waren nicht verwirklicht. Dem Universalismus folgte nun die Vereinsamung, dem Optimismus die Lebensmüdigkeit (Briefwechsel zwischen Wagner und Liszt II 1—41).

In dieser Lage, 1854, lernte Wagner durch Herwegh den Philosophen des Pessimismus, Schopenhauer, kennen, der infolge seiner starken Betonung des Gefühls die Musik über alle Künste erhebt. Bis in seine letzten Lebensjahre blieb Wagner von dem Werte dieser Philosophie überzeugt. Von ihr erwartete er die sittliche Hebung der Menschheit, wie er in seiner Schrift „Religion und Kunst“ die ungefähr ein Jahr vor dem „Parsifal“ erschienen ist, behauptet:

„Zur Anleitung für ein selbständiges Beschreiten der Wege wahrer Hoffnung kann nach dem Stande unserer jetzigen Bildung nichts anderes empfohlen werden, als die Schopenhauersche Philosophie in jeder Beziehung zur Grundlage aller ferneren geistigen und sittlichen Kultur zu machen; und an nichts anderem haben wir zu arbeiten, als auf jedem Gebiete des Lebens die Notwendigkeit hiervon zur Geltung zu bringen“ (Ges. Schr. X 257). Ebenda (X 260) spricht Wagner von einer weisen Benutzung der Schopenhauerschen Philosophie.

Hugo Dinger (Wagners geistige Entwicklung I 331) folgert mit Recht, daß der Meister nicht auf alle Selbständigkeit in der Philosophie verzichtete, sondern sich auf Grund seiner eigenen Einsicht Korrekturen vorbehielt. „Der ‚Parsifal‘“, sagt Dinger a. a. O., „brachte dies zur künstlerischen Gestaltung: In dessen Problemen vereinigt sich das Individuelle wieder mit dem Allgemein-Menschlichen.“ Der Freund Wagners, C. Fr. Glasenapp, schreibt in seinem Werke: Das Leben R. Wagners (II, 2. Abt., S. 48): „(Durch Schopenhauer) ward ihm die entscheidendste innere Wohltat seines ganzen Lebens zuteil.“ Chamberlain, dem Glasenapp (I, Vorwort) gründliche kritische Untersuchungen nachrühmt, erklärt in seinem Buche R. Wagner (I 101): „Vielleicht dürfen wir dies (die Philosophie A. Schopenhauers) als das bedeutendste Ereignis in seinem ganzen Leben betrachten“; und (I 123): „Für die Gestaltung von Wagners Leben war König Ludwig von ähnlicher Bedeutung wie Schopenhauer.“ Der Lic. Dr G. Portig schreibt in den protestantischen „Zeitfragen des christlichen Volkslebens“ (R. Wagners

„Ring der Nibelungen“ und „Parsifal“ 15): „Sie (die Weltanschauung des Tondichters) ist der ästetische Reflex der Schopenhauerschen Grundideen. . . . Die christliche Kirche hat alle Ursache, sich dieses Wagnersche Christentum ernstlich zu verbitten.“ Auch W. Kienzl (R. Wagner) spricht von der Schopenhauerschen Auffassung, wenn auch in gar milden Tönen[1].

Die Schopenhauerisch-buddhistische Philosophie tritt in der Entstehungsgeschichte wie in den Gestalten des „Parsifal“ klar zu Tage. „Parsifal“ ist kein Werk aus einem Guß, sondern aus zwei früheren Stücken zusammengesetzt: aus „Jesus von Nazareth“ (1848) und aus dem buddhistischen Drama „Die Sieger“ (1856). (Siehe u. a. H. T. Finck, Wagner und seine Werke II 373.) Ananda, der Lieblingsjünger Buddhas, wird von der schönen Prakriti geliebt, welche die in einem früheren Dasein begangene Schuld abbüßt. Ananda widersteht der Versuchung. Prakriti wird bekehrt und in die Gemeinschaft des Buddha aufgenommen. Parsifal trägt die Züge von Jesus von Nazareth und Ananda; Kundry ist Magdalena, die Jesu die Füße wäscht, und zugleich die in sündiger Liebe entbrannte Prakriti. Die Verschmelzung beider Dramen hat stattgefunden um das Jahr 1857, als in Zürich der Karfreitagszauber die Seele des Künstlers umfing (vgl. Edwin Lindner, R. Wagner über Parsifal 159 f, ebenso den Schluß der Wagnerbiographie von W. Tappert). Frau Wille berichtet in der „Deutschen Rundschau“ 1887 I 409, daß der Meister ihr im Jahre 1865 mitgeteilt habe, „Die Nibelungen“ seien vollendet, sein „Parsifal“ bereits entworfen. Beendet war die Dichtung 1877, die Komposition 1879 (s. Lindner 14 18). Das Werk, das in den Verlag von B. Schott Söhne, Mainz, überging, erlebte seine erste Aufführung zu Bayreuth im Jahre 1882.

Der Sinn des Dramas ist folgender[2]: Die Menschheit befindet sich in einem leidenden Zustande; sie hat sich dem Begehren, dem sinnlichen Triebe überlassen. Der Gralskönig Amfortas überwunden durch das Zauberweib Kundry! „Ein furchtbar schönes Weib hat ihn entzückt.“ Der Sünder sucht nun Trost im heiligen Grale, aber dieser, da er den Tod verhütet, erneuert stets das Leiden. So wird der Mensch zwischen Sehnen und Sündenqualen ewig hin und her geworfen. Die Wunde, an der Amfortas krankt, ward mit dem Speere geschlagen, den die mitleidslose Hand des Klingsor führte, demselben Speere, mit dem auch des Heilands Seite durchstochen ward. In tiefem Schmerze verlangt der Sündenkranke nach dem Tode, der Vernichtung, die Gesundung, Rettung bringt:

. . . ! . . . „Allerbarmer, ach! Erbarmen!
Nimm mir mein Erbe,
schließe die Wunde,
daß heilig ich sterbe,
rein dir gesunde!“

---

[1] Vgl. ferner Max Koch, R. Wagner II 414 f; Lichtenberger, R. Wagner, der Dichter und Denker 483 ff; Wagner, Mein Leben 603 f.

[2] Eine eingehendere Darlegung wird später folgen.

Nach der Weissagung jedoch wird ihm schon vorher Erlösung zuteil durch das Schopenhauersche Mitleid, das den reinen Toren wissend, hellsichtig macht. Er erscheint im dritten Akt mit dem wiedergewonnenen heiligen Speere, dem Symbole der Macht.

Das Leben tritt in der Person von Mann und Weib auf. Deshalb gehört an die Seite des Amfortas die Gestalt der Kundry. Guido Adler (R. Wagner 320) nennt sie „ein Konglomerat menschlicher Wandlungen, deren Zugehörigkeit zu einer und derselben Person rätselhaft erscheint". Wagner selbst sagt von ihr: „Kundry lebt ein unermeßliches Leben unter stets wechselnden Wiedergeburten" (Seelenwanderung! Lindner 141). Sehnsucht nach Erlösung, die es bei den Gralsrittern sucht, und Hang zur Sünde, das sind die beiden Pole, zwischen denen das unruhige Weib hin und her schwankt.

„Oh, ewiger Schlaf,
einziges Heil,
wie, — wie dich gewinnen?"

drückt die heiße Inbrunst nach dem Nirwana aus. Der greise Gurnemanz vermutet eine „Verwünschte",

Vielleicht erneut,
zu büßen Schuld aus früher'm Leben (Präexistenz!).

Wenn die Macht Klingsors, des Zauberers aus dem „Sängerkrieg" auf der Wartburg, Kundry gefangen nimmt, dann überläßt sich ihr Wille den sinnlichen Trieben und sucht auch andere ins Verderben zu ziehen. In die Zeichnung des Zauberweibes hat der Dichter die Legende von der Herodias verwoben, die von dem abgeschlagenen Haupte Johannes' des Täufers sinnliche Liebe verlangte, aber in den leeren Raum geblasen, zu ewigem Schweben verurteilt ist. Ebenso wurde die Sage von dem Weibe verwertet, das den Heiland auf dem Kreuzwege verlachte, von seinem Blicke jedoch getroffen, nicht mehr weinen kann, sondern zu verzweifeltem Lachen gezwungen ist. An den „ewigen Juden" erinnert das wilde, unstete Irren der Kundry. Erlösung wird ihr wiederum zuteil durch den mitleidsvollen Reinen, der ihrer Verführungskunst widersteht. In Parsifal erkennt sie ihren Retter, dem sie sich aber nur mit sündhafter Liebe hingeben zu können glaubt.

„Oh, Weltenwahns Umnachten:
in höchsten Heiles heißer Sucht
nach der Verdammnis Quell zu schmachten!"

erwidert der reine Tor und erinnert an das Wort Schopenhauers: „Der Wille zum Leben erscheint uns objektiv genommen als ein Tor, oder subjektiv als ein Wahn" (Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II 407). Mit den Versen:

„Auch dir bin ich zum Heil gesandt,
bleibst du dem Sehnen abgewandt!" (Willensverneinung!)

weist Parsifal auf die Szene des dritten Aktes, in der er Kundry am heiligen Karfreitag tauft, diese ihm in der Rolle der Magdalena die Füße wäscht und

salbt, Tränen der Reue weint und als eine Erlöste sich zum ewigen Schlafe wendet.

Das Symbol höchster Reinheit ist der heilige Gral, der, wie aus der eingehenden Schilderung des ersten Aktes erhellt, im ganzen eine katholische Darstellung erfahren hat. Das gilt allerdings nicht von dem Mißbrauch unserer heiligsten Kulthandlung, dessen sich der Meister im Gesang der Jünglinge und Ritter bei der Wandlung von Brot und Wein schuldig macht. Wenn Wagner da auf den Vegetarismus anspielt, dessen Bedeutung für die Regeneration der Menschheit er in „Religion und Kunst“ dargelegt hat, so läßt sich die Entrüstung von P. Th. Schmid S. J. (Das Kunstwerk der Zukunft und sein Meister) allerdings nachfühlen (vgl. auch A. Seidl, Wagneriana I 417 f).

Klingsor repräsentiert das Reich der Sünde. Otto Schmiedel hat in der „Christlichen Welt“ 1906, Nr 44 (Richard Wagners „Parsifal“ in religionsgeschichtlicher Beleuchtung) auseinandergesetzt, daß Klingsor der buddhistische Teufel Mara sei, der Gott dieser Welt, der Sinnlichkeit, der große Feind, der Buddha (Parsifal) durch seine Teufel und seinen Zauberspeer (der in der Luft schweben bleibt) erst zu vernichten und dann durch seine Töchter zu verführen sucht. Klingsor suchte einst die sündhafte Lust durch Gewalt, Verstümmelung, zu überwinden, nicht durch das reinigende Mitleid:

„Ha, weil einzig an mir
Deine Macht nichts vermag.“ (Ges. Schriften X 347, vgl. 332.)

Die Gralsritter haben ihn deshalb abgewiesen. Auf ihr Verderben bedacht, muß er selber untergehen durch die alles besiegende Kraft des mitleidigen Reinen. Das Zeichen des Kreuzes, das Parsifal mit dem wiedergewonnenen Speere macht, bereitet dem Zauberschlosse ein Ende.

Wagner nennt seinen Helden nicht mehr Parzival, wie im „Lohengrin“, sondern schließt sich der persischen Etymologie an (nach Joseph Görres), die jedoch nach W. Herz (Die Sage von Parzival und dem Gral 26) nicht zutreffend ist.

„Dich nannt' ich, tör'ger Reiner,
‚fal parsi‘, —
Dich, reinen Toren: ‚Parsifal‘“.

Schon durch die Benennung also werden wir daran erinnert, daß die Grundidee des Stückes nichts mit „Parzival“ gemein hat. Der „reine Tor“ allerdings ist dem mittelalterlichen Gedichte entnommen. In diesem läßt die Mutter ihren Sohn, angetan mit einem Narrenkleide, ausziehen, damit er verlacht werde und infolgedessen wieder zurückkehre. Rein, naiv, fern aller menschlichen Berechnung, tritt Parsifal mit einer gewissen Unmittelbarkeit auf die Bühne, antwortet auf die verschiedenen Fragen des Templeisen Gurnemanz immer nur: „Ich weiß es nicht!“ und widersteht, wenn auch etwas langsam, als unverdorbener Naturmensch der Versuchung im Zaubergarten. Er ist ein befreiter und befreiender Charakter. Die Tötung der Tiere und der Fleischgenuß haben den Menschen

nach Schopenhauer-Wagner verroht und sind Ursache des allgemeinen Elendes. Darum Heilung durch das Mitleid! Gurnemanz fragt den Toren, der den Schwan getötet hatte:

„Wirst deiner Sündentat du inne? —
Erkennst du deine große Schuld?“

Parsifal, der, weil ihm das Bewußtsein fehlte, ohne Schuld geblieben war, hat nach des Dichters Anweisung dem greisen Ritter mit wachsender Ergriffenheit zugehört, zerbricht seinen Bogen und schleudert die Pfeile von sich. „Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Nächstenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie moralischen Wert“ (Schopenhauer, Grundlage der Moral 678). Auf den Höhepunkt kommt das Mitleid in der Kundryszene. Der „reine Tor“ widersteht und wird „wissend“, wie die musikalische Konstruktion des Parsifalmotivs sinnig andeutet. „Mitleid“ ist ausgedrückt durch eine Dissonanz, ebenso „der reine Tor“, in der Mitte die Konsonanz auf „wissend“. Der „Welthellsichtige“ (nach der indischen Lehre hat das Leiden seine Ursache im Nichtwissen) wird das ganze Sündenelend des Amfortas inne und erkennt seinen Erlöserberuf, ähnlich wie Buddha unter dem Bodhibaume. Nach langen Irrfahrten, die genügender Motivierung entbehren, kehrt Parsifal mit der wiedergewonnenen heiligen Lanze zurück und befreit Kundry und Amfortas, die Vertreter der leidenden Menschheit, besteigt als Gralskönig den Thron und läßt das im Gralskelche dargestellte Blut Christi als vollkommensten Ausdruck tiefsten Mitleids purpurrot vor dem Kreise der Andachtsvollen erglühen.

Jejunus im Oktoberhefte der „Preußischen Jahrbücher“ (1912) ist der Ansicht, daß die Grundlagen der Parsifaldichtung verfehlt sind, da das Motiv „durch Mitleid wissend der reine Tor“ eine Unwahrheit enthalte. Nicht durch Mitleid wird man wissend, argumentiert der Autor, sondern umgekehrt, dem Mitleid muß das Wissen vorausgehen. Jejunus hätte sich nicht so sehr an Wagner als an die Schopenhauerisch-buddhistische Lehre wenden sollen. Die logische Richtigkeit des Parsifalmotivs könnte gerettet werden, wenn ihm die opferfrohe, tatkräftige Liebe unterlegt würde, die den Menschen erfinderisch macht, ihn aus sich heraushebt, so daß er allen alles wird, von der Not der Mitwelt und den Mitteln, ihr zu steuern, eine Kenntnis gewinnt, die ihm vorher fremd gewesen. Von dieser höheren Auffassung aber finden wir im Stücke nichts. Adler, im übrigen ein großer Lobredner des „Parsifal“, erklärt sogar (R. Wagner 322): „Es geht überhaupt so wenig vor. . . . Man könnte kurzweg den ‚Parsifal‘ als lebende Bilder mit Begleitung von Musik und Text bezeichnen.“ Ja, hätte der Künstler Jesus Christus und dessen wahre Abbilder studiert, die zahlreichen Heiligen der katholischen Kirche, die dem Gral ihr Leben geweiht, die Tausende ihrer Mitmenschen aus dem Elende gezogen haben, Parsifal wäre dichterisch eine unvergleichlich wirksamere Gestalt geworden, seine Irrfahrten hätten eine viel tiefere, befriedigendere Begründung erfahren, vor allem hätte die Schwungkraft der übernatürlichen Liebe auf die Wege getrieben, die zu Erlösereinsichten führen.

Allein der wahre Geist des Christentums war Wagner fremd geblieben, zumal seit Schopenhauer sein „Himmelsgeschenk" geworden. In Parsifal erkennen wir die Lehre des Frankfurter Philosophen wieder, allerdings untermischt mit dem Optimismus christlicher Weltgenesung. „Das wäre denn also ein Glaubensbekenntnis, und doch wieder keine ‚Konfession'" (Seidl, Wagneriana I 404). Sein allheilendes Arzneimittel der Regeneration, eine Frucht, die unter europäischer und indischer Sonne gereift ist, bietet Wagner der kranken Menschheit nicht in einer harten, bittern Schale, sondern als einen wunderschönen, sinnberückenden Paradiesapfel. Man muß selbst der Aufführung beigewohnt haben, um die begeisterten Berichte der Wagnerverehrer zu verstehen, die mit heißen Tränen den Offenbarungen des Meisters gefolgt sind. Gewiß, einerseits können wir mit berechtigtem Stolze ausrufen: Was wäre Parsifal ohne die reizende Legende vom heiligen Gral, die mit poetischem Schleier unser höchstes Geheimnis, das heilige Altarssakrament, umgibt! Anderseits aber seien wir „hellsichtig" genug, um durch eine vielfach fadenscheinige Hülle hindurchschauen zu können, um selbst bei der Abendmahlsfeier ganz anders gemeinte Hinweise zu erkennen.

Die „Parsifal"-Aufführungen stehen allenthalben bevor; die Wogen der Wagnerschen Zaubermusik werden die Seelen umrauschen, die prachtvollsten Bilder das Auge entzücken. Wir aber wollen, den ehrfürchtigen Schauer vor dem wunderbaren, heiligen Gral im Herzen, an die Worte St Pauli denken: „Und wenn selbst ein Engel vom Himmel käme und ein anderes Evangelium verkündete, glaubet ihm nicht!" Nicht die Humanitätsreligion des Mitleids rettet, sondern die übernatürliche Gnade Jesu Christi, die den Menschen der wahren Gralsgemeinschaft, der heiligen, katholischen Kirche, einverleibt und nach dem Tode mit ewiger Glorie umgibt.

E. Hemmes S. J.

Rezensionen.

Die katholische Moral und ihre Gegner. Grundsätzliche und zeitgeschichtliche Betrachtungen. Von Prof. Dr **Joseph Mausbach.** Vierte Auflage. 8⁰ (XII u. 450) Köln 1913, Bachem. *M* 7.—; geb. *M* 8.—

Gründliche Theologie, philosophischer Scharfsinn und formvollendete Ausdrucksweise haben hier ein Werk geschaffen, das wir nur freudigst begrüßen können. Es ist der Verteidigung der katholischen Moral gegen Mißverständnisse und böswillige Entstellung gewidmet. Dies ist ein Thema, das dem Verfasser besonders gut liegt; denn nichts ist ihm willkommener, als die sittliche Überlegenheit des katholischen Lebensideals Freunden und Feinden zeigen zu können. Was er uns bietet, ist denn auch in Wahrheit eine großangelegte und tiefgehende Apologie der katholischen Moral gerade in den Fragen, die das heutige Denken beschäftigen und verwirren. Wie der Untertitel deutlich macht, ist Grundsätzliches und Zeitgeschichtliches in den Betrachtungen verwoben. Das leiht dem Werke einen eigenartigen Reiz und die Frische des Lebens. Die alten, ewig gleichen Grundsätze der Sittlichkeit gelangen zur Darstellung, aber nicht abstrakt in bleicher Ferne, sondern in lebendiger, unmittelbarer Fühlung mit den Problemen und Kämpfen unserer Zeit. Die Fragen der Gegenwart hinwieder sind dem Hader der Parteien entrückt; sie verlieren ihre grellen Farben und erscheinen wie gedämpft im Lichte der großen sittlichen Prinzipien. So wird der Leser, der mitzudenken gewillt ist, angehalten, die moralischen Probleme unserer Zeit von hoher Warte zu schauen, und was könnte mehr gegen die Unklarheiten und den Streit des Alltags nottun und schützen? Fast alle die Schwierigkeiten und Bedenken, die während der letzten Jahre im sittlichen Bereiche auftauchten, werden erörtert und erhalten eine Lösung, deren lichtvoller Klarheit und zwingender Logik sich auch protestantische Kritiker nicht verschließen konnten. Der katholische Leser vollends wird in dem Buche kaum eine Stelle finden, an der ernstlicher Widerspruch einsetzen könnte. Dies ist um so bemerkenswerter, als der Verfasser bei der Behandlung so aktueller Fragen nicht ausgetretenen Geleisen folgen konnte, sondern vielfach den rechten Weg erst selbst suchen mußte. Dabei kommt ihm seine Vertrautheit mit den Schriften der großen Kirchenlehrer Augustinus und Thomas von Aquin sehr zu statten, und sein gereiftes Urteil hält ihn in gleicher Weise ab, die Prinzipien zu verleugnen, wie sie zu überspannen.

Was er selbst in ausharrender Arbeit aus dem „goldhaltigen Boden des Dogmas oder der theologischen Spekulation" zu Tage gefördert, das reicht er seinen Lesern nicht in der Form des theologischen Ausdruckes dar, sondern in

einer auch dem Laien verständlichen Sprache. Diese Sprache ist schlicht und dem Gegenstande angepaßt; aber in ihrer erstaunlichen Schmiegsamkeit schafft sie nicht selten Wendungen, Bilder und Vergleiche von überraschender Schönheit. Man merkt, daß in dem Schriftsteller auch ein Redner steckt, der nicht nur belehrt, sondern auch entzündet. Es ist nicht eine trockene Wissenschaftlichkeit, die zu Worte kommt. Der Ton des Herzens klingt durch die Schrift, und unmerklich teilt sich dem Leser eine warme Liebe zur Kirche mit, von deren segensvollem Walten jede Seite dieses Werkes Zeugnis gibt.

Um die Auswahl des Stoffes und den Gang der Untersuchung zu verstehen, muß man sich der äußeren Anlässe erinnern, denen die Schrift ihre erste Entstehung im Jahre 1901 verdankt. Der Stettiner Buchhändler Graßmann hatte eine Broschüre verfaßt und in den weitesten Kreisen verbreitet, die von wüsten Ausfällen gegen die katholische Moral, insbesondere gegen die des hl. Alfons von Liguori, strotzte. An diese Broschüre knüpfte sich nun eine wilde Hetze gegen die katholische Kirche überhaupt, deren Verlauf wieder einmal die vielen Vorurteile hervortreten ließ, mit denen der Katholizismus auf protestantischer Seite zu kämpfen hat. Die Verteidigung mußte sich naturgemäß den Punkten zuwenden, gegen die sich der derzeitige Angriff richtete. Doch haben die behandelten Fragen, zu denen in den späteren Auflagen noch neue hinzukamen, inzwischen an Aktualität nichts verloren. Nur hier und da hätten ohne Schaden für die Sache die Spuren der zeitgeschichtlichen Entstehung der Schrift, die auf bleibenden Wert Anspruch erheben kann, noch mehr verwischt werden können.

Die ausgedehnte Einleitung gibt zunächst einen allgemeinen Überblick über den Gegensatz der Konfessionen in Deutschland und zeichnet ein Bild der Stimmung in beiden Lagern, besonders bei den Protestanten (Köhler, Harnack, Tschackert, Sell). Was der Verfasser dann selbst über das Verhältnis der Konfessionen, über Toleranz und Gleichberechtigung ausführt, ist von programmatischer Klarheit und Bestimmtheit. Es bezeugt ebenso das unerschütterliche Festhalten der deutschen Katholiken an ihrem angestammten Glauben wie ihre Bereitwilligkeit, in Frieden und christlicher Liebe mit ihren protestantischen Mitbürgern zu leben und zum Wohle des gemeinsamen Vaterlandes zu arbeiten. Auch was S. 37 ff über die tieferen Ursachen der konfessionellen Entfremdung und S. 51 ff über die zu Ungunsten der Katholiken bestehende Imparität gesagt wird, ist ebenso zutreffend wie beherzigenswert. Der längere Abschnitt über die Stellung Luthers im heutigen Protestantismus (S. 19 ff) scheint zwar in etwa aus dem Rahmen des Werkes hinauszufallen, ist aber als Einführung gedacht und bedeutsam, um die verschiedenen Auffassungen über die Sittlichkeit bei Katholiken und Protestanten verständlich zu machen.

Der erste Teil (S. 62—125) behandelt die Stellung der Kasuistik in der katholischen Moral. Er vermittelt nicht nur eine theoretische Aufklärung über den Zweck aller Kasuistik, die keineswegs das Streben nach Vollkommenheit hemmen, sondern für die Gewissensleitung die Grenze des Erlaubten und Sündhaften bestimmen soll; er gibt auch Aufschluß über eine Reihe kasuistischer Einzelfragen, die mit Vorliebe zu Angriffen gegen die katholische Moral miß-

braucht werden (Absichtslenkung, fides implicita, unvollkommene Reue, Sexualethik, innerer Vorbehalt und Wahrhaftigkeit). Was der Verfasser dabei über die spekulative Vertiefung der Moral, über kirchliche Lehre und kirchliche Lehrer, über Wert und Eigenart der Scholastik vorausschickt, zählt zu den bestgelungenen Abschnitten des ersten Teiles. Die Charakteristik des hl. Thomas gehört darin zu den Perlen der Darstellung. Die pietätvolle Würdigung des hl. Alfons von Liguori entspricht sowohl der hohen Bedeutung dieses Kirchenlehrers wie dem Geiste wissenschaftlicher Kritik. In den Einzeluntersuchungen zeigt der Verfasser ein unverkennbares Geschick, die zum Teil recht schwierigen Fragen dem Verständnisse moderner Menschen nahezubringen. Aus der Abwehr geht er nicht selten zu einem gutgeführten Angriff über, indem er den Gegnern ihre Unkenntnis katholischer Dinge vorhält und ihnen zugleich in höflicher, aber entschiedener Weise zu bedenken gibt, daß sie selbst nichts Besseres zur Lösung der betreffenden Probleme beizubringen wissen.

Der zweite Teil ist überschrieben: Die katholische Gesamtauffassung der Sittlichkeit und der Protestantismus. Unter diesem weitgreifenden Titel kommen zur Darstellung: Gottesgesetz und Gewissen. Sünde und Rechtfertigung. Gesetz und Freiheit, der Probabilismus. Sittlichkeit und Seligkeit. Gesinnung und Werk, Todsünde und läßliche Sünde. Gebot und Rat, Weltarbeit und Weltflucht. Natur und Übernatur. Staat und Kirche. Kirchliche Autorität und persönliche Selbstbestimmung. Konfession und bürgerliches Leben.

Es ist unmöglich, auf alle Einzelfragen einzugehen. Wir bemerken nur, daß sich in den sieben ersten Kapiteln auch tiefe dogmatische Untersuchungen finden, die man vielleicht in diesem Buche nicht erwartet, die aber für eine sachgemäße Auseinandersetzung über die Unterscheidungslehren wertvolle Beiträge enthalten und eine reiche Fundgrube für apologetische Vorträge und Predigten über die katholische Moralauffassung darstellen. Die scharfsinnigen Bemerkungen über Gesetz und Freiheit (S. 183 185—188) werden dem gemäßigten Probabilismus durchaus gerecht. Es hätte noch der Fall berücksichtigt werden können, in dem die Pflicht oder die Liebe drängt, alle erlaubten Mittel zu einem guten oder gar gebotenen Zwecke zu gebrauchen. Man denke etwa an die Aufgabe eines Staatsmannes oder Arztes in Augenblicken äußerster Gefahr. In solchen Fällen ist die Anwendung des Probabilismus auch mit der Übung der höchsten Vollkommenheit vereinbar. Bei dieser Gelegenheit gedenken wir gerne der ritterlichen Art, mit der der Verfasser bei den verschiedensten Anlässen und so auch in dieser Schrift den Schild über die vielgeschmähte Jesuitenmoral gehalten hat, unbekümmert, dadurch einen Teil jener Schmähungen auf sich zu lenken. Diese Verteidigung vollzog sich natürlich nicht in der Form einer kritiklosen und daher eindruckslosen Beistimmung. Gerade die Unabhängigkeit des Urteils, das auch Mängel sah und zugab, verliehen seinem Worte erhöhte Kraft und Bedeutung.

Während der größte Teil der Schrift (S. 1—305) fast genau mit der dritten Auflage übereinstimmt und, abgesehen von einigen Zusätzen, nur kleinere, oft interessante Änderungen aufweist, haben die drei letzten Kapitel, in denen u. a. die modernsten Fragen des katholischen Deutschlands zur Sprache kommen, eine völlige Umarbeitung erfahren. Die Stellung des Verfassers zu diesen Fragen kann als

bekannt vorausgesetzt werden; sie deckt sich im wesentlichen mit der Haltung, die auch die überwiegende Mehrheit der deutschen Katholiken einnimmt. Man wird ihm die Anerkennung nicht versagen können, daß er für seine Ansicht stets mit großer Sachkenntnis, mit ehrlichen Waffen und mit offenem Visier eingetreten ist. Wenn er bei der jetzigen Neuausgabe seines Werkes den Rücksichten des Friedens in weitgehendem Maße Rechnung trug, so mag ihn dabei auch die Erwägung geleitet haben, daß die Zwistigkeiten im katholischen Lager nicht durch theoretische Erörterungen allein behoben werden können, da die so wünschenswerte Verständigung in der Erregung der Gemüter, in den persönlichen Gegensätzlichkeiten und in der Schärfe der allzu langen Fehde ihr Haupthindernis hat.

Im achten Kapitel setzt der Verfasser die grundsätzlichen Beziehungen zwischen Staat und Kirche auseinander. Die Schwierigkeit einer allseits befriedigenden Darstellung kommt in dieser Frage zum guten Teile daher, daß der katholische Staat, über dessen rechtliches Verhältnis zur Kirche uns die Theorie zunächst und zumeist belehrt, in der Wirklichkeit nirgends streng durchgeführt ist. Die Anpassung der idealen Maßstäbe an die tatsächlich gegebenen Lebensbedingungen des heutigen Staates oder der heutigen Staaten ist keine leichte Aufgabe. Es ist dem Verfasser ohne Zweifel gelungen, mit seinen Ausführungen, die sich eng an die Lehren der letzten drei Päpste anschließen, sowohl den Ansprüchen der Kirche wie der Lage des Gegenwartsstaates gerecht zu werden. Vielleicht könnte noch schärfer zwischen negativen und positiven Pflichten des Staates unterschieden und eine nähere Begriffsbestimmung des modernen Staates beigefügt werden. Die auf S. 330—335 entwickelte potestas directiva der Kirche gegenüber dem Staate weicht, wie richtig bemerkt wird, nur dem Namen nach von der meist vertretenen potestas indirecta ab. Besonders der Schlußsatz der dritten Anmerkung S. 334 läßt dies deutlich erkennen (vgl. diese Zeitschrift LXXXII [1912] 306). Die direktive Gewalt beschränkt sich danach nicht auf die lehrende Tätigkeit, sondern umfaßt eine wahre Befehlsmacht (potestas iurisdictionis). Freilich ist zu beachten, daß diese Terminologie, welche direktive und indirekte Gewalt inhaltlich gleichsetzt, weder allgemein noch zwingend ist. Man muß daher die Darstellung im Zusammenhang nehmen, um nicht aus einem Unterschiede in dem Ausdruck einen solchen in der Sache zu konstruieren.

Zu dem folgenden Kapitel über kirchliche Autorität und persönliche Selbstbestimmung bemerkt der Verfasser mit Recht, daß „eine Orientierung der Laienwelt an den Grundsätzen unserer Theologie über Umfang und Abstufung der kirchlichen Regierungsgewalt heute unentbehrlich ist, wenn man die Gewissen zur freien, überzeugten Folgsamkeit gegen die Kirche anleiten und gegen das Lockende und Verwirrende eines ‚rein persönlichen' Christentums und Lebensideals schützen will". Es folgt dann eine Klarstellung über die Lehr- und Hirtengewalt der Kirche, über den Inhalt und die Ausführung der Kirchengesetze; es wird gezeigt, daß die Kirche das weltliche Schaffen nicht einschnüren und unterbinden, sondern nur vor Abwegen bewahren will.

Dem Schlußabschnitt über Konfession und bürgerliches Leben hat sich die Aufmerksamkeit in besonderer Weise zugewandt, vielleicht etwas auf Kosten

der übrigen gleich wertvollen Teile. In der vorliegenden Auflage ist die Kontroverse über den Charakter des Zentrums ausgeschieden, da sie für die Öffentlichkeit als geschlichtet gelten darf. Das gleiche gilt für die Streikfrage, deren Entscheidung angesichts des einhelligen Urteils der Moralisten nicht mehr zweifelhaft sein kann. Dafür ist der grundsätzliche Teil des Kapitels beträchtlich erweitert. Hinsichtlich der Gewerkschaftsfrage gibt der Verfasser mit großer Gewissenhaftigkeit die Leitsätze der Enzyklika Singulari quadam vom 24. September 1912 wieder und hebt die ethisch und apologetisch bedeutsamen Punkte hervor. Im übrigen bemerkt er in loyaler Weise: „Auf die praktische und pastorelle Seite, die den Bischöfen anvertraute Durchführung der Bestimmungen, können wir hier natürlich nicht näher eingehen.“ Gegenüber den Gefahren eines verschwommenen Interkonfessionalismus wird die Verpflichtung des Katholiken betont, „jeden Interkonfessionalismus abzulehnen, der die volle, geschlossene Wahrheit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre zu Gunsten eines ‚Ausgleichs‘, einer ‚gemeinsamen christlichen Basis‘, preisgeben oder lockern möchte. Auch dem gläubigen Protestantismus gegenüber dürfen wir die spezifisch katholische Wahrheit nicht zurückstellen; ein ernstes, unerbittliches Austragen der dogmatischen Gegensätze in wissenschaftlicher Form . . . kann und muß neben der friedlichen Haltung und Arbeit in bürgerlichen Dingen einhergehen. Das volle freudige Bekenntnis des katholischen Glaubens darf auch ‚im sozialen und politischen Leben‘ nicht schweigen vor andern, zeitlichen Rücksichten“ (S. 388). Das ist aus der Seele der deutschen Katholiken geschrieben. „Aber der von seinem Glauben durchdrungene Katholik findet zu seiner Genugtuung, daß manche Grundsätze des Naturrechts und gewisse Forderungen seines katholischen Glaubens auch von Nichtkatholiken anerkannt werden, und daß er sie im Kampfe gegen ungläubige und umstürzlerische Richtungen erfolgreicher oder einzig wirksam durchsetzen kann, wenn er sich mit solchen Nichtkatholiken verbündet.“ Auch das ist eine einleuchtende Wahrheit, zumal für jeden, der die deutschen Verhältnisse kennt. Es ist aber zugleich eine unanfechtbare ethische Grundlage für ein Zusammengehen von Katholiken und Nichtkatholiken. Mögen diese in der Begriffsbestimmung des Naturrechts auch von uns abweichen, seine praktische Geltung ist Gemeingut der Menschheit. Wer dies leugnen wollte, müßte überhaupt die Möglichkeit einer natürlichen Ethik bestreiten. Wenn der Verfasser auf die naturgesetzliche Grundlage zurückgreift, so will er damit nicht in Abrede stellen, daß uns mit den gläubigen Protestanten auch religiöse Wahrheiten und sittliche Grundsätze verbinden, die über das Naturrecht hinausreichen und schließlich auf Christus zurückführen. In besondern Ausführungen weist er vielmehr S. 424 ff auf die Bedeutung des *christlichen* Momentes in unserem Staatsleben hin und bezeichnet es „als einen Gewinn für das Ansehen des Christentums und als eine praktische Erleichterung für unsere Arbeiten, daß wir — bei klarer Erkenntnis der tiefgehenden religiösen Gegensätze — doch von einem christlichen Staatswesen, einer christlichen Gesellschaftsordnung, einer christlichen Arbeiterbewegung sprechen und dabei uns der sachlichen Gemeinsamkeiten, die diese Benennung rechtfertigen, erinnern“. Aber wegen der Schwierigkeit, diese christliche Gemeinsamkeit begrifflich zu fassen, und wegen der Gefahr der

Mißdeutung scheint ihm die „gemeinsame christliche Basis" eine weniger geeignete Grundlage für religiös gemischte Vereinigungen. Sind gemeinsame christliche Überzeugungen bei deren Mitgliedern vorhanden, so verstärkt ihr Einfluß die naturrechtliche Grundlage. Dies Entgegenkommen in der Formulierung der interkonfessionellen Basis ist kein Zurückweichen oder Schwenken in der Sache; in dieser bleibt der Verfasser seiner Ansicht durchaus treu. Es ist vielleicht eher eine Eingebung der Klugheit. So gelingt es bisweilen, Kämpfende zu beruhigen, indem man ihnen die Fahne entwindet, um die sie streiten.

Bei der sittlichen Beurteilung der Vereinsbildung und des Vereinslebens zeichnet der Verfasser treffend den wesentlichen Unterschied zwischen physischer und moralischer Persönlichkeit, so daß es unstatthaft ist, die Vorschriften der Individualethik ohne weiteres auf die Organisationen zu übertragen. So besagt z. B. der Anschluß an einen nichtkonfessionellen Verein an sich keineswegs ein Absehen von dem letzten übernatürlichen Ziele des Menschen, noch wird dadurch die religiöse Überzeugung der einzelnen Mitglieder notwendig in unwürdige Fesseln geschlagen. Auch diese Vereinstätigkeit kann und soll durch den Glauben erleuchtet und durch die gute Meinung geheiligt werden. Gerade mit dem Gedanken an die überragende Bedeutung des letzten Zieles für alle Erdenarbeit schließt das ganze Werk ab, das jeden aufmerksamen Leser mit reichem Gewinn entläßt, und dem wir die weiteste Verbreitung wünschen. Das beigegebene genaue Sach- und Namenregister erleichtert den wissenschaftlichen und praktischen Gebrauch. Druck und Ausstattung sind vortrefflich.

Es bedarf nicht der Hervorhebung, daß in der ganz katholisch gedachten Schrift kein Modernismus weder im engeren noch im weiteren Sinne zu finden ist. Das Werk ist vielmehr ein leuchtender Beweis dafür, daß die Apologetik sich in Sprache und Ideengang dem Denken und Suchen der Zeit anpassen kann, ohne ein einziges Kleinod aus dem katholischen Glaubensschatze preiszugeben oder zu verdunkeln. Dem Verfasser aber möge die dankbare Verehrung, die Deutschlands Katholiken ihm mit vollem Rechte entgegenbringen, ein Ansporn sein zu unverdrossener Weiterarbeit im Dienste der Kirche, deren Lehren und Züge er so meisterhaft in Geist und Herz zu zeichnen versteht.

Max Pribilla S. J.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. In Verbindung mit Georg Freih. v. Hertling und Matthias Baumgartner herausgegeben von **Clemens Baeumker.**

Supplementband: **Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumkers.** Gewidmet von seinen Schülern und Freunden: Joseph Geyser, Georg Wunderle, M. Wittmann, Max Horten, Georg Graf, J. de Ghellinck, Bernhard Geyer, Parthenius Minges, Arthur Schneider, Martin Grabmann, E. Lutz, Ludwig Baur, Matthias Baumgartner, Jos. Ant. Endres, Oskar Renz, M. de Wulf, Otto Keicher, Augustinus Daniels, Adolf Dyroff,

S. Hahn, E. van Steenberghe, Pedro Blanco Soto, Theodor Steinbüchel, Georg Bülow, Fr. Nauen, Joseph Fischer, Engelbert Krebs. gr. 8⁰ (VIII u. 492) Münster 1913, Aschendorff. M 16.—

Im Jahre 1883 ließ P. Ehrle in seinem „unvergeßlichen" Artikel „Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik" die damalige Literatur über Geschichte der mittelalterlichen Philosophie an seinem kritischen Auge vorbeiziehen. Glänzend war die Truppenschau nicht. Die besten Leistungen waren noch die von Stöckl und Werner. Aber selbst da vermißte er bei jenem das genetische Element, den pragmatischen Aufbau und bei diesem sogar „die Korrektheit in der Auffassung und Darstellung der Systeme und Lehrmeinungen". Und nun nahm er in das Arbeitsprogramm folgende beiden Forderungen auf: Es müssen über das gedruckte Material hinaus die Handschriften in viel größerem Umfang als bisher herbeigezogen werden. Es müssen zur Bildung einer lückenlosen Kette der geschichtlichen Bedingungen neben den Werken der führenden Geister auch die Erzeugnisse der dii inferiorum gentium zu Rate gezogen werden. Allerdings verhehlte er keineswegs die dieser ausgedehnten, sorgfältigen Forschungsmethode innewohnenden Schwierigkeiten, das Undankbare, Glanzlose und Ermüdende dieses Ringens und Schaffens.

P. Ehrle ging dann nebst P. Denifle mit gutem Beispiel voran: im leider allzu früh eingegangenen „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters" und verschiedenen andern Veröffentlichungen hoben sie manch kostbaren literarischen Schatz, rückten sie ganze Schulen und Strömungen in neue Beleuchtung. Leider sollten beide Gelehrte auf der Höhe ihres Mannesschaffens durch höheren Befehl ihrer Aufgabe entrissen werden.

Gerade zu dieser Stunde — es war im Jahre 1891 — erschienen zum erstenmal die von Cl. Baeumker herausgegebenen „Beiträge". Bescheiden waren die Anfänge: sieben volle Jahre brauchte es, bis der zweite Band folgte. Aber nun ging, dank vor allem dem fruchtbaren Eigenschaffen, der selbstlosen Anregung und nie versagenden Hilfsbereitschaft des Herausgebers, das Unternehmen außergewöhnlich rasch voran: 1912 allein erschienen drei schwere Bände, vor Wochen bereits konnte der Aschendorffsche Verlag den dreizehnten ankündigen. Selbst von Philosophen und Hochschulprofessoren, die der scholastischen Weltweisheit recht fern stehen, wird die Sammlung als eine wissenschaftliche Leistung ersten Ranges gewertet und verwertet. Wenn es sodann vor vier bis drei Jahrzehnten noch möglich war, in Handbüchern von einigen hundert Seiten Umfang die Hochscholastik auf ein bis zwei Blättern abzufertigen, nunmehr aber beispielsweise in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart", die doch für die konfessionell und philosophisch divergierendsten Kreise berechnet ist, neben Wundt, Windelband und andern wissenschaftlichen Zelebritäten Geheimrat Baeumker das Mittelalter ebenbürtig der Neuzeit darstellen und in der jüngst erschienenen neuen Auflage sogar der Patristik einen eigenen ausführlichen Abschnitt widmen kann — so ist dieser glänzende und für uns Katholiken so erfreuliche Erfolg in hervorragendem Maße dem Einfluß der „Beiträge" zu verdanken.

Dem Schöpfer und Herausgeber dieser „Beiträge" wird die vorliegende Festgabe zu seinem 60. Geburtstag von seinen Freunden, Kollegen und Verehrern dargeboten. Die angesehensten katholischen Professoren der deutschen Hochschulen und namhafte Forscher des Auslandes haben sich zur Ehrung des Jubilars zusammengefunden.

Außer dem Organisator wissenschaftlicher Arbeit und dem fruchtbaren Historiker der Philosophie soll der akademische Lehrer in Dankbarkeit gefeiert werden. Mehr denn vier hervorragende Universitäten haben sich um den geschätzten Dozenten bemüht. Überallhin sind ihm zahlreiche Schüler voll Begeisterung und Verehrung gefolgt; gefeierte Schriftsteller, Professoren an Universitäten, Seminarien und Ordensschulen rechnen es sich zur Ehre an, sich Baeumkers als ihres Meisters erinnern zu dürfen. Zwei Seiten seiner Lehrweise sind es vor allem, die den Zuhörer auf die Dauer seelisch ergreifen und nachhaltig beeinflussen: die logisch befriedigende Anlage und klare Durchführung des Stundenbildes bei all der Fülle des Gebotenen und mehr noch die ideale opferfreudige Hingabe an die Jugend. Was aber erst Baeumker mit seinem goldenen Westfalenherzen außerhalb des schulmäßigen Betriebes seinen Schülern an Zeit, Geduld und Mühe gewidmet hat, wieviel Anregung, Aufmunterung, Belehrung er aufstrebenden jungen Gelehrten gegeben, das alles entzieht sich der breiten Öffentlichkeit, das wissen aber um so dankbarer jene anzuerkennen, die es an sich selbst erlebt haben.

So haben sich denn 27 Gelehrte, größtenteils Mitarbeiter der „Beiträge" oder ehemalige Schüler, geeint, dem Jubilar eine würdige Gabe zu überreichen: Studien zur Geschichte der Philosophie. Eingangs des Werkes stoßen wir auf gründliche Untersuchungen über Platos Erkenntnislehre und die erstmalige wissenschaftliche Inangriffnahme des Gottesproblems durch den Stagiriten. Den Abschluß bilden ebenso tiefgehende und scharfsinnige Analysen wie abgerundete und ansprechende Darstellungen der Wahrheits- und Erkenntnislehre Kants, der so aktuellen Wertphilosophie Windelbands und Rickerts und der neuesten Alsobphilosophie Vaihingers. Dazwischen erhalten wir neue Aufschlüsse über die für das Verständnis der Scholastik immer wichtiger sich erweisende arabische Weltweisheit. Von den lebhaften Kämpfen zwischen den Konservativen und „Moderni", den Antidialektikern und den Dialektikern in der Frühscholastik wird ein farbenreiches Bild entworfen. Des temperamentvollen, geistvollen Abälard Universalienlehre tritt durch handschriftliche Funde in neue Beleuchtung. Nicht weniger als sieben Artikel über die Franziskanerschule tun von neuem dar, welche bedeutsame, teilweise führende Stellung der seraphische Orden in der gewaltigen wissenschaftlichen Bewegung des 13. Jahrhunderts behauptet hat. Selbst der Fachmann erfährt da noch viele neue Einzelheiten, ja wird sogar manch bisheriges Urteil umbiegen müssen, und mit Spannung wartet er auf die Hebung all der handschriftlichen Schätze, um die sich gerade jetzt so viele Köpfe und Hände abmühen. Mit ebenso einfach sicherer Linienführung wie tief eindringendem Erfassen behandelt Baumgartner den Wahrheitsbegriff beim hl. Thomas, dem dann einige Kapitel später in der meisterlich abgeklärten Darstellung des kantischen Wahrheitsproblems durch Steinbüchel ein würdiges Gegenstück folgt. Weiterhin bringt

der bekannte Löwener Historiker de Wulf neue Texte zum „Intellektualismus und Voluntarismus“ der Hochscholastik, der gelehrte Professor Dyroff wichtiges Material zur Biographie, Bibliographie und Lehre des Pariser Lehrers Albert v. Sachsen. Zwei liebenswürdige Genrebilder versetzen uns mitten in die Gedanken-, Gemüts- und Stimmungswelt der Mystiker, des anziehenden Heinrich Suso und des gelehrten Gerson. — Leider gestattet es der Raum nicht, auf all das Schöne näher einzugehen. Auch etwaige Bedenken, beispielshalber über die angebliche Gegnerschaft des Aquinaten gegen die Moralsysteme und über den gelegentlichen Mangel an entschiedener Stellungnahme zu fundamentalen Irrungen fallen zu wenig ins Gewicht, als daß sie hier zu betonen wären.

Um so kräftiger muß ich dagegen unterstreichen, was uns das Werk als einheitliches Ganzes und als Supplement der „Beiträge“ lehrt. Dieses ganze bändereiche Denkmal historisch-kritischer Forschung ist ein sprechender Beweis dafür, daß eine Methode, die sich weder durch unberechtigte Apriorismen noch durch kurzsichtige apologetische Tendenzen beirren läßt, sondern Licht und Schatten bei Freund und Feind einzig nach dem Richterspruch der Wahrheit verteilt, doch auch beim Gegner Achtung findet. Gerade die Erschließung der reichen Schätze unserer aristotelisch-scholastischen Philosophie und eine sorgfältige, unbefangene Prüfung der gegnerischen Gedankengänge beweist einerseits die Überlegenheit unserer Philosophie in den grundlegenden Prinzipien und den großen Richtlinien, beleuchtet aber zugleich anderseits die mächtigen Tendenzen, die scharfsinnige Problemstellung und die Wahrheitsmomente auch in den Systemen, die wir als Ganzes entschieden ablehnen.

In diesem Geiste gepflegt, erfüllt das Studium der Geschichte der Philosophie die hohe Aufgabe, die unentbehrlichen Bausteine zur Weiterführung einer dem heutigen Hochstand der Einzelwissenschaften entsprechenden Philosophie zu liefern. Durch diesen Zuwachs aus alter und neuer Zeit wird das 20. Jahrhundert befähigt sein, das in unsern Tagen zu werden, was die scholastischen Aristoteliker für das geistesstarke 13. Jahrhundert geworden sind: nicht bloß Wahrer des ererbten Besitzes, sondern zugleich Vorkämpfer für gesundes Fortschreiten.

Bernhard Jansen S. J.

Aus der Werkstatt der Philosophia perennis. Von Dr **Otto Willmann.** gr. 8⁰ (X u. 312) Freiburg 1912, Herder. *M* 4.20; geb. *M* 5.20

Mit wahrem Genuß und steigender Freude ist Referent diesen anspruchslosen und doch so gediegenen kleinen philosophischen Arbeiten des greisen Gelehrten gefolgt. Es sind in fünf Abschnitten Beiträge zur Wissenschaftslehre, zur Philosophiegeschichte, zu den Streitfragen der Gegenwart, zur theoretischen Philosophie, zur praktischen Philosophie.

Man wird als Anhänger der philosophia perennis mit berechtigter Freude und Stolz erfüllt, wenn man Aufsätze liest wie: „Die religiöse Grundlage der Wissenschaft; die katholische Wahrheit als Schlüssel zur Geschichte der Philosophie;

Die Stellung der Enzyklika Aeterni Patris zu den philosophischen Zeitbestrebungen; Christliche Philosophie und modernes Philosophieren; Der Stammbaum der Wahrheit; Die Welt aus der Vogelschau; Kultur und Katholizismus." Da spricht ein weltweites abgeklärtes Denken, man fühlt etwas von der Ruhe der ewig nie sich ändernden Wahrheit und von der Liebe, die sie weckt. Nur ein paar Kerngedanken aus den drei ersten Abschnitten seien hervorgehoben. Sie gruppieren sich um die Notwendigkeit und den Segen einer philosophia perennis, wie wir sie in der aristotelisch-scholastischen Schulweisheit besitzen.

„Die Spezialisierung der Forschung, die Zerlegung des Kreises der Wissenschaft in Sektoren charakterisiert den heutigen Betrieb" (S. 13). So reiche Ergebnisse die Maxime geschaffen hat, im kleinsten Punkt die größte Kraft zu sammeln, so lassen sich ihre Schattenseiten nicht verkennen. Rüstige Einzelarbeit ist da vergesellschaftet „mit lähmenden Vorurteilen: . . . mit den Meinungen: wir erkennen nicht das Wesen der Dinge, wir müssen uns beschränken, Gesetze für die Erscheinung zu registrieren; in dem, was wir wissen, wissen wir nur uns" (S. 18). Tieferblickende Männer wie Eucken und Paulsen sehen die Gefahr. „Es ist weniger die Zerreißung der Wissenschaft, die sie signalisieren, als das Schwanken ihrer Basis, also ein seismometrischer Warnungsruf." „Die zentralen Prinzipien aller Wissenschaft sind das Opfer des Irrtums geworden; und die Frage bleibt unbeantwortet: Hat denn alles Forschen und geistige Arbeiten überhaupt einen Sinn? Liegt denn Verstand darin, wenn in den Dingen kein Verstand liegt, ja es gar keine Dinge gibt?" Da gilt es zurückkehren zu den Ideen, von denen die Menschheit bisher gelebt hat. „Vor den Wissenschaften ist die Wissenschaft, eine Prinzipienlehre, die auch von dem ersten Prinzip, der höchsten Ursache und dem letzten Zwecke, dem A und Ω der Welt und des Menschenwesens zu lehren weiß" (S. 19). Eine solche Lehre, eine zentrale Wissenschaft — man nannte sie Weisheit — kannte die griechische Philosophie schon in ihren Anfängen. Den Reinertrag der antiken Philosophie hat Aristoteles zusammengefaßt, und namentlich in seiner „ersten Philosophie", wie er sie nannte, oder in der Metaphysik, wie seine Schüler sie nannten. Es ist die Prinzipienlehre, nicht allein Lehre vom Denken, sondern auch vom Sein. „So erschließt sich ein zentrales Wissensgebiet nicht als bloße Forderung, sondern ebensowohl als Erbgut der Vergangenheit. Wenn man aber etwa nur einen Teil davon, die Denklehre, die Logik, gelten lassen wollte, so hieße das das Zentrum wieder in Sektoren zerfällen, die Werkvereinigung wieder in Arbeitsteilung umschlagen lassen. Die Lehre vom Denken und die Lehre vom Sein sind unzertrennbar, denn ohne Realgehalt wären unsere Gedanken leer" (S. 15). Ist die Philosophie und mit ihr die Prinzipienlehre gesichert, „dann kann sich die Forschung weiter und weiter differenzieren, weil dann ein starkes Zentrum die peripherische Entfaltung vor Zersplitterung bewahrt" (S. 25).

Das Erbe der antiken Weltweisheit haben die Kirchenväter und später die Scholastik angetreten. Auch hier zeigt sich uns eine Tatsache, die uns bereits in den Anfängen der griechischen Spekulation begegnet. „Die Anfänge der Wissenschaft haben insgesamt einen sakralen Charakter" (S. 3). Die Philosophie der

Väter und der Scholastik hat ihre ersten „Wurzeln in dem perenne magisterium, dem fortdauernden Lehramte, das der Heiland selbst eingesetzt, die die Weisheit der Heidenwelt überwand und sich dienstbar machte“ (S. 97). „Mit innerer Notwendigkeit zweigt sich von der Lehre von der christlichen Wahrheit die christliche Lehre von der Wahrheit ab: von der Theologie die Philosophie“ (S. 122).

Die Philosophie der Väter und Scholastiker ist nicht ein bloßes „Füllstück, ein Lückenbüßer zwischen Altertum und Neuzeit, sondern eine Stätte echter spekulativer Arbeit, welche an Ernst und Tiefe die der Alten weit überragt“ (S. 47 f). So lebt in der katholischen Kirche die philosophia perennis weiter als lebenskräftiger Baum, der immer neue Jahresringe treibt. Am meisten verdanken wir neben dem hl. Augustin, „dem Manne der höchsten Glaubenskraft und eines ebenso großen Wissens“, wie ihn Leo XIII. nennt, dem hl. Thomas von Aquin. Er hat, wie die Enzyklika Aeterni Patris sagt, „weil er die heiligen Lehrer der Vorzeit so verehrte, in gewissem Sinne den Geist ihrer aller in sich aufgenommen“ (S. 97 f).

Behalten aber so nicht unsere Gegner recht, welche sagen, es werden heterogene Elemente in die Philosophie hineingetragen? Doch nicht der Glaube lehrt uns manches, was auch der Menschenverstand hatte finden können, und nur diese kommen für die Philosophie in Betracht (vgl. S. 126 f). Der Zeit nach der Glaubensspaltung war es aufbehalten, die Religion und letztlich Gott aus der Philosophie zu verbannen. Und doch gehört die Lehre von Gott und göttlichen Dingen auch in die Philosophie hinein. Aristoteles, der Begründer der methodischen Empirie, ist zugleich der Begründer der natürlichen Theologie (S. 40 147), und nach des großen Geographen Karl Richters schönem Ausspruch ist alle Wissenschaft in der tiefsten Tiefe nur eine, . . . nur Lobgesang und Hymnus des Geschöpfes an den Schöpfer (S. 9).

Wenn man einwendet, der Thomismus sei mittelalterliche Wissenschaft, trage die Signatur seiner Zeit und habe sich überlebt, so ist das eine Überschätzung des individualistischen Elementes in der Philosophie. Wahre Philosophie ist Wissenskapital, Kenntnisschatz (S. 14), nicht ein bloßer Herold wechselnden Zeitgeistes (S. 51 f). In der Lehre des hl. Thomas „ist es Lebensverzweigung, die dessen Geflecht darstellt, zurückreichend in das ferne Altertum, unberührt von dem Umtreiben des Zweifels und Wahnes, kraftvoll gegenwärtiger und zukünftiger Zeitmeinung standhaltend“ (S. 136). Er hat nicht wie Kant mit der Vergangenheit stolz gebrochen; wahre Wissenschaft ist historisch gewurzelt (S. 2 f).

Nichts hindert den Anhänger der aristotelisch-scholastischen Philosophie, dankbar die gesicherten Resultate moderner Forschung anzuerkennen und aufzunehmen. So konnte beispielsweise Leo XIII. darauf hinweisen, daß die Erkenntnislehre der Scholastiker das Aufsteigen vom Sinnlichen zum Übersinnlichen von der Erscheinung zum Gesetz als die dem menschlichen Geist ganz eigentlich proportionale Aufgabe faßte, also in diesem System die Naturforschung einen ganz hervorragenden Platz einnimmt, wenngleich im Mittelalter andere Aufgaben ihre Entfaltung fernhielten“ (S. 100). Die Philosophia perennis ist nicht exklusiv. Jede neue fruchtbringende Methode ist willkommen. „Die katholische Philosophie

hat sich von je aus dem umgebenden Geistesleben die homogenen Elemente angeeignet. So schon zur Zeit der Kirchenväter, welche die großen Denker der Heidenwelt zu würdigen wußten, ohne durch ihr Heidentum beirrt zu werden; so in der Periode der Scholastiker, welche von den Alten, Aristoteles vorab, aber auch von den Muselmännern und Juden lernten, was diese Lehrreiches zu bieten hatten. So werden wir auch unserem Milieu entnehmen, was es Dankenswertes bietet, und die Neubelebung wird sich in diesem Betracht als ein Einpflanzen in neuen Boden darstellen" (S. 123). „Die christlichen Ideen vertragen sehr wohl ihre Einkleidung in moderne Formen und beweisen auch darin ihre unverweltliche Kraft" (S. 124).

Die Befolgung dieser Mahnungen und so mancher anderer (vgl. S. 53), die in der schönen Gabe „Aus der Werkstatt der philosophia perennis" eingestreut sind, wird der beste Dank sein, den wir dem verehrten Altmeister bieten. Es gilt weiterarbeiten am Gedeihen des „Erbgutes alter Weisheit" in echtem Sinne für die historische Kontinuität, in weltweitem Blick für alles Wahre, Gute und Schöne, in konsequenter Denkarbeit, die nicht abbricht oder lebensmüde zusammenknickt, sondern mit Odysseus den Pfeil durch alle Öhre der aufgepflanzten Äxte treibt (S. 36), in ruhiger Geduld, ohne hastiges Stürmen und Drängen, hinter dem sich doch nur Kleinmut birgt (S. 100), in vollem Vertrauen auf die plastische, organische, siegreiche Kraft unserer Prinzipien, in Begeisterung für jene alte Weisheit, die allein aller Wissenschaft Einheit, allem Forschen und Studieren Sinn gewährt (S. 9 10). **Julius Beßmer** S. J.

Konstantin der Große und seine Zeit. Gesammelte Studien. Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum von Msgr Dr A. de Waal. In Verbindung mit Freunden des deutschen Campo Santo in Rom herausgegeben von Professor Dr **Franz Jos. Dölger.** Mit 22 Tafeln und 7 Abbildungen im Text. Lex.-8° (XII u. 448) Freiburg 1913, Herder. *M* 20.—

Es war ein glücklicher Gedanke, das konstantinische Jubiläum auch durch eine streng wissenschaftliche Schrift zu feiern, zu welcher Fachgelehrte aus verschiedenen Gebieten der christlichen Altertumskunde beisteuern sollten, was sie zur Kennzeichnung Konstantins und seiner Zeit erforscht und gefunden hätten. Und man darf freudig anerkennen, daß der Gedanke aufs glücklichste zur Ausführung gebracht worden ist. Das Verdienst dafür gebührt vor allem dem durch seine bedeutsamen Arbeiten über Ichthys und Sphragis bekannten Prof. Dr F. J. Dölger von der Universität Münster. Er hat den Plan gefaßt, die Mitarbeiter geworben, den größeren Teil der Themata bestimmt und die Drucklegung geleitet. Natürlich hat er auch seine Studie beigetragen, und er verspricht uns im Vorwort noch eine ganze Reihe weiterer Untersuchungen, die ihm bei der Betrachtung „Konstantins in der religiösen Bewegung seiner Zeit" erwachsen sind. Da alle Mitarbeiter Freunde des deutschen Campo Santo in Rom und seines ehrwürdigen Rektors waren, so lag die weitere Bestimmung des Werkes nahe, dem

Nestor unserer christlichen Archäologen als Angebinde zum goldenen Priester-jubiläum überreicht zu werden.

19 Abhandlungen füllen fast viereinhalbhundert Seiten, 6 prächtige Tafeln in Farbendruck und 16 in Lichtdruck nebst 7 Abbildungen im Text illustrieren die Darstellung. Da eine ausführliche Würdigung an diesem Ort nicht tunlich ist, möge wenigstens eine kurze Übersicht die Reichhaltigkeit und den Wert des Gebotenen erweisen.

1. Gleichsam als Einführung bietet Engelbert Krebs eine „inventarisierende Übersicht" der (zwölf) Religionen, die zu Beginn des 4. Jahrhunderts im Römerreich miteinander um den Vorrang und gegen das Christentum stritten, und zeigt, welche Eigenschaften dem letzteren den Sieg verbürgten. Ohne Schwierigkeit weist er die Angriffe Otto Seeks auf den Glaubensmut uud die Wahrheitsliebe der ersten Christen und die „Mängel des christlichen Sittengesetzes" ab. Gegenüber dem Geständnisse Johannes Geffckens, daß ihm trotz aller „historischen Gründe" der Sieg des Christentums zu den unerklärbaren „historischen Wundern" gehöre, bringt er sinnig des Rätsels Lösung aus Jo 5, 4: „Alles, was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt, und das ist der Sieg, der die Welt überwindet — unser Glaube." — 2. Auch Joseph Wittig, Das Toleranzreskript von Mailand 313, wendet sich gegen die zerstörende Kritik Seeks und erweist die Tatsächlichkeit des Mailänder Erlasses, der den Christen die Gleichberechtigung mit den Heiden gewährte. Nur kann man den Erlaß nicht als eigentliches, an das Volk gerichtetes „Edikt" ansprechen. Er wurde als „Reskript" wahrscheinlich an den Praefectus urbi und die Praefecti praetorio zur Veröffentlichung gesandt. Durch die Veröffentlichung wurde das Gesetz erst zum Edikt, nämlich der betreffenden Beamten. — 3. Alfons Müller wertet die echte Schrift des Laktanz De mortibus persecutorum als „eine Beurteilung der Christenverfolgungen im Lichte des Mailänder Toleranzreskriptes". Alles Geschichtliche darin ist dem Gedanken von der göttlichen Vorsehung untergeordnet. — 4. Es folgt eine kurze Untersuchung Msgr. Bulics über die Schicksale der Reliquien des unter Diokletian gemarterten hl. Felix von Salona. — 5. P. J. M. Pfättisch O. S. B. ergreift, wie er selbst sagt, zum vierten Male die Feder zum Erweis der Echtheit von Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen. Da Heikel dieselbe neuerdings für eine spätere rhetorische Schülerarbeit ausgibt, so entwickelt Verfasser nochmals ausführlich den Gedankengang. Das Thema könnte heißen: „Der Sieg des Kreuzes und der Sieg des Leidens". Es werden die beiden Fragen beantwortet: „Wie kann Christus wahrer Gott sein, da er doch leiden und sterben mußte?" und „Wie kann das Christentum die wahre Religion sein, da es so lange verfolgt wurde?" — 6. Welcher Freund der alten Kirchengeschichte hätte nicht schon den Wunsch empfunden, die vollen Akten des ersten allgemeinen Konzils von Nicäa zu sehen? Leider ist die Überlieferung so karg daß nicht einmal die Abfassung eines Protokolls direkt erwiesen werden kann. Nun sucht Alfons Winkenhauser der „Frage nach der Existenz von nicänischen Synodalprotokollen" auf indirektem Wege beizukommen, indem er an sechs vornicänischen und sieben nachnicänischen Beispielen die wortgetreue Protokollierung derartiger Verhandlungen nachweist. — 7. In der anregendsten Weise würdigt Generalleutnant z. D. K. Ritter v. Landmann den Kaiser Konstantin als Feldherrn und zeigt, daß er auch als solcher mit vollem Recht den Beinamen des Großen verdiene.

Waren die bisherigen Arbeiten mehr kirchengeschichtlicher Natur, so folgt jetzt eine Reihe kunstgeschichtlicher Versuche. — 8. Zunächst behandelt Erich Becker den „Protest gegen den Kaiserkult und die Verherrlichung des Sieges am Pons Milvius in der christlichen Kunst der konstantinischen Zeit". Den ersten erkennt er vorzüglich in der Darstellung der drei Jünglinge, die Nebukadnezar die göttliche Ehre verweigern. Die letztere geschieht in zahlreichen Skulpturen, die den Untergang Pharaos im Roten Meer zum Gegenstand haben. Wie schon Eusebius (Hist. eccl. 9, 9) das alttestamentliche Ereignis mit dem Sieg am Ponte molle in Verbindung brachte, so erklärt sich das Aufkommen der vielen „Durchgangssarkophage" im 4. Jahrhundert auch am besten aus dem Eindruck jenes epochemachenden Ereignisses, wobei natürlich der „sepulchrale Rettungstypus" nicht ausgeschlossen werden soll. Den bartlosen Moses dieser Reliefs möchte Verfasser als „Konstantinstyp" bezeichnen. Sehr dankenswert ist am Schluß die genaue Inventarisierung aller einschlägigen Sarkophage in Gallien, Italien und Dalmatien. — 9. Joseph Leufkens bietet eine klare und eingehende Beschreibung des Triumphbogens Konstantins beim Kolosseum. — 10. Der bekannte Herausgeber des Oriens christianus, Anton Baumstark, überschreibt seinen Beitrag „Konstantiniana aus syrischer Kunst und Liturgie". Er legt die Federzeichnung eines etwa 1200 Jahre alten jakobitischen Homiliars vor, welche Konstantin und Helena zu seiten des Kreuzes zeigt, und sucht mit mustergültiger Konjekturalkritik als deren Urbild eine ehemalige Apsismosaik der konstantinischen Martyrionsbasilika zu Jerusalem zu erweisen. Darauf prüft er den Konstantinszyklus eines illustrierten nestorianischen Homiliars (spätestens 13. Jahrhundert), in welchem Kreuzesvision und Kreuzesauffindung miteinander verbunden sind. Endlich erhärtet er durch eingehenden Beweis, daß der Konstantin in der griechischen Liturgie ständig beigelegte Name des „Apostelgleichen" nicht auf alle Apostel zusammen, sondern wegen der ähnlichen Berufung durch die Himmelserscheinung speziell auf den Völkerapostel zu beziehen sei. — 11. Daß das Motiv jener jakobitischen Federzeichnung auch noch heute im Orient beliebt ist, zeigen ein Kupferstich und ein Goldblech aus der Sammlung Johann Georgs, Herzogs zu Sachsen, deren Abbildung und Beschreibung der hohe Besitzer persönlich beigesteuert hat. In Übereinstimmung mit Baumstark sucht auch er den Urtyp derselben in einem altchristlichen Mosaik. — 12. Fritz Witte möchte uns den Sinn der Kolossalstatue Konstantins d. Gr. am Lateran erschließen. Man würde die schwungvollen Seiten mit Vergnügen lesen, wenn nicht leider die Charakterisierung des „Schlaumann Konstantin", der in religiösen Dingen beim Vogel Strauß in die Schule gegangen sei, als verfehlt bezeichnet werden müßte. Hier einmal hätte dem Verfasser Seek dienen können, der es aus guten Gründen abweist, dem großen Kaiser Unehrlichkeit oder Verstellung in seiner Religionspolitik nachzusagen. — 13. Heinrich Swoboda macht uns mit einem Anfang des 18. Jahrhunderts bei Aquileja gefundenen Bronzemonogramm Christi aus konstantinischer Zeit bekannt, das an das Monogramm am konstantinischen Labarum erinnert, ohne aber zu einem solchen gehört zu haben.

Hoch interessant sind die Abhandlungen 14 und 15. Die beiden bekannten römischen Katakombenforscher Joseph Wilpert und Orazio Marucchi untersuchen darin einer nach dem andern die Malereien der im Jahre 1910 entdeckten Grabkammer des Trebius Justus an der Via latina. Während Wilpert in den Gemälden einstweilen nur Darstellungen aus dem Tagewerk des Verstorbenen sehen kann, wie solche in nachkonstantinischer Zeit aufkamen, und die heidnischen

Anklänge einer Inschrift aus der Geistesverfassung der im 4. Jahrhundert massenweise bekehrten Heidenchristen erklärt, verteidigt Marucchi mit großem Eifer die von ihm zuerst aufgebrachte Ansicht, daß die Grabstätte keinen orthodoxen Christen, sondern Mitgliedern einer gnostischen Sekte gehört habe. Doch geben beide Gelehrten zu, daß man die Entscheidung erst von weiteren Ausgrabungen erhoffen könne.

16. Dankenswerte Aufschlüsse bringt die kirchengeschichtliche Studie von Professor J. P. Kirsch in Freiburg-Schweiz über die römischen Titelkirchen zur Zeit Konstantins d. Gr. und die denselben zugewiesenen gottesdienstlichen Verrichtungen. — 17. Der Versuch von Max Schwarz über das Stilprinzip der altchristlichen Architektur kommt zu dem Ergebnis: „Die altchristlichen Kultgebäude, rechteckige und zentral angelegte, sind wie die auf gleicher Stufe stehenden Profanbauten auf natürlichem Wege entstanden: nicht aus dem Geiste des Christentums heraus . . ., sondern sie sind von Künstlern geschaffen worden, welche in der handwerklichen Errungenschaft des Gewölbebaues, der Arkade und dem Rundbogenfenster, ein Stilprinzip für die Durchbildung der flächenhaft verlaufenden Mauer erkannten und es ausnützten." — 18. Die Bedeutung der Gründung Konstantinopels für die Entwicklung der christlichen Kunst faßt Joseph Strzygowski in den Schlußsatz zusammen: „Konstantinopel steht nicht als Fels des Hellenismus in der Brandung der großen Völkerwanderungen im Norden und Süden, sondern ist wie diese auf dem Gebiete der bildenden Kunst ein Vermittler asiatischer Formenschätze an das Mittelalter im Abendland geworden." — 19. Die felix clausula bildet der Herausgeber, Professor Dölger, mit der magistralen Untersuchung über die Taufe Konstantins und ihre Probleme. Zunächst werden § 1 alle Belege für die Taufe des Kaisers zu Achyron bei Nikomedia 337 aufgeführt, geprüft und als echt erwiesen. Dann verfolgen §§ 2 und 3 die Entstehung und Entwicklung der Silvesterlegende. §§ 4—8 erörtern interessante Einzelfragen wie die Beurteilung der späten Taufe Konstantins aus dem Zeitgebrauch, die Bedeutung von Christianus = „ungetaufter Christ" und In albis decessit = „Der Selige", d. h. das Abscheiden Konstantins im Taufgewand als Grund seiner Beatifikation in der griechischen Kirche.

Das ist kurz der Inhalt des prächtigen Werkes. Der Spezialforscher wie der allgemeiner interessierte Gebildete kommen darin auf gleiche Weise zu ihrem Recht. Weit über die Bedeutung einer Gabe zum festlichen Augenblick hinausragend wird es bleibenden Wert behalten. Die festen Ergebnisse der Untersuchungen werden vielen zur Bereicherung des Wissens dienen. Mögen die eröffneten Probleme noch manche weitere Forschung anregen! Unsere besondern Wünsche begleiten den hochw. Herausgeber für den erfolgreichen Fortgang seiner religionsvergleichenden Studien. Mögen sie die unvergängliche Einzigart des Christentums immer klarer und voller zur Anerkennung bringen!

Konrad Kirch S. J.

La Tolérance. Par P. ***A. Vermeersch*** S. J. [Bibliothèque de la Société d'Etudes morales et juridiques. 4.] Louvain, Ustpruyst-Dieudonné. 8⁰ (XII u. 430) Paris 1912, Beauchesne & Cie. *Fr.* 4.—

Der Verfasser hat sich seine Aufgabe nicht leicht gemacht. Das ersieht man schon aus dem Verzeichnis der zur Ausbeute herangezogenen Bücher und Zeit-

schriften sowie der in Anspruch genommenen Bibliotheken. Es umfaßt 14 Seiten. Deutsche Werke sind neben französischen, englischen, niederländischen, italienischen und lateinischen zahlreich genannt, und neben belgischen Bibliotheken sind die von München, Bonn, Berlin und London zu Rat gezogen. Eine so reiche Toleranz-Bibliographie wird man nicht leicht anderswo finden. Aus der Fülle von Stoff aber hat P. Vermeersch ein sehr übersichtliches, leicht und angenehm lesbares und höchst zeitgemäßes Buch geschaffen, das auch in Deutschland großen Nutzen stiften kann.

Auf ein kurzes Vorwort folgt sozusagen als programmatisches Leitmotiv ein Hinweis auf die Toleranz Jesu Christi. Die Abhandlung selbst ist in drei Teile gegliedert: 1. die Duldung im Privatleben, 2. im öffentlichen Leben, 3. Folgerungen und Fragen.

Der erste Teil bietet der Theorie wenig Schwierigkeiten. Im Verkehr des täglichen Lebens soll nicht Duldung, sondern Gerechtigkeit und Liebe walten. Hier von Duldung sprechen, wäre für den Christen eine Beleidigung, sagt der Verfasser. Die Schwierigkeiten und Unklarheiten beginnen beim zweiten Teil, wo es sich um die Frage handelt, wie die rechtmäßige Obrigkeit, kirchliche und staatliche, gegen falsche oder zwiespältige Lehre und Übung der Religion sich verhalten soll oder verhalten hat. Gerade der Umstand, daß über die Toleranz und Intoleranz der vergangenen Jahrhunderte so viele unrichtige Vorstellungen verbreitet wurden, erschwert den klaren Blick. Darum hat P. Vermeersch mit Recht der geschichtlichen Seite der Frage große Aufmerksamkeit geschenkt.

Eine christliche Kirche mit unbegrenzter Duldsamkeit gegen Irrlehre, Parteibildung und Spaltung hat es nie gegeben. Paulus war gegen die Prediger eines „andern Evangeliums" sehr intolerant, und ein großes Licht des modernen Protestantismus, der Kulturkampfkanonist Emil Friedberg, sagt: „Eine Kirche als solche, als Anstalt, kann zwar und soll auch in ihrer Seelsorge liebevoll, geduldig, langmütig [sein], aber sie kann weder in dogmatischer noch in ethischer Hinsicht prinzipiell tolerant sein" (Realenzyklopädie für protestantische Theologie XIX³ 825). Daß dabei auch materielle Strafmittel nicht verschmäht werden, haben Jatho, Traub und Genossen noch unlängst zu fühlen bekommen.

Die katholische Kirche würde sich selbst aufgeben, wenn sie gegen irrige Lehre und hartnäckige Auflehnung duldsam wäre. Ihr ältestes und bekanntestes Strafmittel ist der Ausschluß, die Exkommunikation. Auch andere nicht rein geistliche Bußen zu verhängen, betrachtet sie als ihr Recht. Es waren aber staatliche, nicht kirchliche Gesetze, welche auf hartnäckige und rückfällige Häretiker die Todesstrafe festsetzten. Die kirchlichen Behörden haben dann solche Gesetze als zu Recht bestehend anerkannt und angerufen. Dies erklärt sich aber aus den Zeitverhältnissen und der gemeingefährlichen Natur der mittelalterlichen Häresien.

Das Hauptaugenmerk ist demnach auf die bürgerliche oder staatliche Duldung zu richten. Hier werden der Zeit nach drei Perioden unterschieden: 1. das Mittelalter, 2. vom 16. Jahrhundert bis zur französischen Revolution, 3. die Neuzeit. Die erste Periode hielt sich ohne viel Sorge um eine theoretische Auseinandersetzung an das Recht der Notwehr. Der Protestantismus übernahm im Anfang diese Gepflogenheit mit gesteigerter Schärfe und suchte sie alttestament-

lich festzulegen. Aber die unvermeidlichen Spaltungen und Sektenbildungen nötigten dazu, daß man andere Auswege suchen mußte. So sproßten die Theorien der Duldung gerade auf dem Boden der Zersetzung und des Zankes in reicher Mannigfaltigkeit. In der Praxis führte erst die Zeit des Rationalismus und der Revolution zu einer dauernden Änderung. Aber selbst jetzt blieben schmähliche Rückfälle nicht aus, wo es sich darum handelte, auch den Katholiken Duldung zu gewähren. Demgegenüber kann der Verfasser darauf hinweisen, daß sein Vaterland, das ganz katholische Belgien, das toleranteste Land Europas ist. Und die „Ultramontanen", die dort am Ruder sitzen, denken gar nicht daran, diesen Zustand zu ändern; auch der Verfasser will trotz seines S. J. nichts davon wissen und meint, dieser Weg sei in den heutigen Verhältnissen, zumal in gemischten Staaten, der einzig gangbare. Man mag daraus ersehen, was es mit der Angst gewisser Leute, der Jesuitenorden bedrohe die Duldsamkeit und den konfessionellen Frieden, auf sich hat.

Das Gesagte wird hinreichen, um anzudeuten, wie sehr das interessante Buch auch deutschen Lesern empfohlen werden darf und welche Dienste es bei einer etwaigen Erneuerung der Toleranzanträge leisten kann. Wenn wir noch beifügen, daß auch die römische Civiltà Cattolica (Jahrg. 1912 II 585—592) eine sehr anerkennende Besprechung des Werkes brachte, so leuchtet ein, wie töricht es ist, mit abgerissenen Sätzen aus Schriftstellern des 16. Jahrhunderts den Nachweis führen zu wollen, daß die heutigen Jesuiten unversöhnliche Gegner der religiösen Duldsamkeit seien.

Matthias Reichmann S. J.

Erinnerungen eines alten Publizisten und Politikers. Von Dr **Julius Bachem.** 8° (196) Köln 1913, Bachem. *M* 2.40; geb. *M* 2.80

Männer, die lange im öffentlichen Leben standen, es von hoher Warte beobachteten und hie und da auch wirksam beeinflußten, hört man stets gerne aus ihrem Leben erzählen. Die gewöhnlichen Erinnerungen gestalten sich unwillkürlich zu einem Stück Zeitgeschichte, das um so frischer und unmittelbarer uns entgegentritt, als es von einem persönlich beteiligten Zeugen geschildert wird. So ist es bei dem prächtigen Buche von Hermann Cardauns, „Aus dem Leben eines Redakteurs" (Köln 1912), das uns in geistvollem Plaudertone durch eine Reihe der wichtigsten Ereignisse führt. So ist es bei den Erinnerungen Julius Bachems, die bei dem eng verknüpften Lebenslauf der beiden Männer vielfach mit Cardauns' Erzählungen sich berühren und eine willkommene Ergänzung zu ihnen bieten. Bachem brachte sein Beruf in die engsten Beziehungen zu den verschiedensten Seiten des öffentlichen Lebens. Über 40 Jahre in der Redaktion einer führenden katholischen Zeitung tätig, hat er ohne Unterlaß die wichtigsten Ereignisse, soweit sie das Deutsche Reich und vor allem die katholische Bevölkerung betrafen, mit der Feder in der Hand begleitet; als Redakteur knüpfte er Verbindungen mit den hervorragendsten Persönlichkeiten an. Seine Mandate in den verschiedenen heimischen Körperschaften, vor allem im preußischen Abgeordnetenhause, schickten

ihn an die bewegtesten Stellen im Kampfe des öffentlichen Lebens. Bachem schildert nicht weitläufig und ohne viel persönliche Zutaten. In knappen Strichen zeichnet er die Situation, die er vor sich sah und in die bestimmend einzugreifen er oft genötigt war. „Seine rasche Auffassung, sein sicheres Treffen des Kernpunktes, seine ungeheure Personalkenntnis", Eigenschaften, die sein Redaktionskollege Cardauns so sehr an ihm schätzte, kommen ihm auch hier zu statten.

Es ist begreiflich, daß die Erinnerungen mit besonderer Vorliebe bei der Kölnischen Volkszeitung, dann aber auch bei der sonstigen Tätigkeit in der zweiten Heimat des Verfassers verweilen, im Kölner Katholischen Volksverein, im Kölner Stadtverordnetenkollegium, in der kirchlichen Gemeindevertretung von St Ursula. Die parlamentarische Tätigkeit Bachems fällt zum guten Teil in die Zeit der erregten kirchenpolitischen Debatten, wo das Zentrum den Anprall einer großen, von dem gewaltigsten deutschen Staatsmann geführten Mehrheit mit siegreichem Erfolge aushielt. Den Führern in diesem großen Kampfe, Windthorst, v. Schorlemer-Alst, den beiden Reichenspergern, ist in anziehenden Schilderungen ein pietätvolles Denkmal gesetzt. Außerdem aber zieht eine lange Reihe interessanter Gestalten aus den verschiedenen Fraktionen des damals an prachtvollen Charakterköpfen nicht armen preußischen Parlaments am Auge des Lesers vorüber.

Von der kräftigen Förderung vielseitiger geistiger Arbeit bei den deutschen Katholiken erzählen Görresgesellschaft und Augustinusverein. Die Abschnitte „Marpingen" und „Rheinbrohl" stellen packende Szenen aus dem Kulturkampf dar. Die Taxiliade bleibt für alle Zeiten eine ernste Mahnung zu kühlem Vernunftgebrauch in Zeiten künstlich erzeugter Volkserregung.

Mit erhöhtem Interesse wird mancher Leser sich dem Schlußkapitel „Meine Richtung" zuwenden. Bachem lehnt zwar das Schlagwort von der „Richtung Bachem" oder „Kölner Richtung" ab, hält es aber für geboten, für die von der weit überwiegenden Mehrzahl der Zentrumspartei und der deutschen Katholiken vertretene Richtung ein Wort der Verteidigung zu sprechen. Niemand wird etwas einzuwenden haben gegen das Ziel der Richtung, daß „die deutschen Katholiken sich nicht an die Wand drücken lassen, daß sie an dem Leben ihres Landes ihren vollen Anteil verlangen". Um das zu erreichen, müssen sie, ohne „unwandelbare Prinzipien zu verletzen, sich stets Rechenschaft darüber geben, was nach Lage der deutschen Verhältnisse möglich und erreichbar ist", sie müssen sich auf den Boden des paritätischen Staates und der heutigen politischen Verhältnisse stellen. Nur von dieser Auffassung aus ist es zu verstehen, wenn eine Förderung des katholischen Volksteils durch ein größeres Maß der Abschließung, ein verstärktes Aufsichselbststellen nicht erwartet wird. Bei der Verteidigung dieses Programms gegen Glaubensgenossen, die das Wohl des Katholizismus von schärferen Grenzlinien zwischen den Konfessionen erwarten, mögen Fehler mituntergelaufen sein. Bachem leugnet dies nicht. Aber er darf als Mann, der über 40 Jahre im öffentlichen Leben, und zwar an den exponiertesten Posten stand, und der für seine Ideen mit der Überzeugung und Ehrlichkeit eines treuen Katholiken focht, mit Recht den Anspruch erheben, „alles in allem genommen zu werden".

Heinrich Koch S. J.

Friedrich Schlegel. Die Quellen seines Wesens und Werdens. Von **Carl Enders.** 8° (408) Leipzig 1913, Hässel. *M* 2.50

Die ältere Romantik ist die Keimzelle der Neuzeit. Ein Buch über ihr Wesen und Werden verdient darum allgemeinstes Interesse. Carl Enders hat mit Sachkenntnis und Scharfsinn die Linien aufgesucht und dargelegt, die aus dem Jahrhundert des Rationalismus in das des Individualismus hinüberführen. Daß eine so tiefgreifende ideengeschichtliche Entwicklung zusammenfällt mit der persönlichen Friedrich Schlegels, zeigt die ganz überragende Bedeutung dieses Mannes.

Wertvoll sind vor allem die Ausführungen über Schlegels Elternhaus, über den Einfluß des Philosophen Hemsterhuis, Dalbergs und Schillers. Einiges hätte wohl mehr betont werden müssen, so die Entwicklung des geschichtlichen Sinnes. Friedrich Schlegel, sagt Steffens, lebte ganz in der Geschichte. Geradezu auffallend ist die nebensächliche Behandlung des religiösen Einschlages im romantischen Ideengange. In einem Anflug von Verzweiflung sehnte sich der junge Schlegel einst nach dem „Glauben seiner Jugend". Wie sah dieser Glaube aus? Wie ging er verloren? Wie hat er sich erneut? Wie hat er sich langsam dem Katholizismus genähert? Carl Enders hat sich diese Fragen wohl nicht vorgelegt; warum nicht? Der Grund liegt in der Auffassung von Schlegels Konversion, die nun einmal der Angelpunkt im Leben des großen Romantikers gewesen ist. Wer diese Konversion dem Salto mortale in Jakobis Woldemar, dem blinden Sprung in die Arme der göttlichen Barmherzigkeit, dem Aufgeben seiner selbst, der Flucht in konfessionelle Begrenztheit gleichsetzt, der mag allerdings über derartige Fragen ruhig zur Tagesordnung übergehen. Ricarda Huch und Marie Joachimi haben das auch getan. Die Folge ist, daß der junge Schlegel aus sich selbst erklärt werden muß, ohne Rücksicht auf die zweite Periode seines Lebens. Erscheint ein solches Verfahren willkürlich und von unwissenschaftlichen Voraussetzungen bedingt, so begibt es sich zugleich einer wichtigen Erkenntnisquelle für viele Dunkelheiten in der Psychologie des jungen Friedrich. Die zweite Hälfte seines Lebens ist eben in allem und im einzelnen eine Lösung der Probleme der ersten. Sie könnte die erste daher vielfach illustrieren, wie eine klare Antwort eine dunkle Frage. Nur zum eigenen Schaden wird man auf derartige Hilfsmittel verzichten.

Es ist, als hätte Schlegel selbst den Mißgriff seiner Biographen vorausgesehen. Ausdrücklich hat er vor seinem Lebensabend versichert, er habe nur immer ruckweise einzelne Fragmente seines Innern herausgesagt, mit dem stetigen Bewußtsein, nicht alles zu sagen. Erst dann sollte die endgültige Formulierung seiner Anschauungen erfolgen, wenn der innere Organismus zur Reife gelangt. Folgerichtig muß jede Äußerung von ihm als ein Glied im Gesamtorganismus betrachtet werden. Zu Unrecht und mehr als Forscher wie O. Walzel und selbst R. Haym hat Carl Enders von der zweiten Periode des Romantikers abgesehen und den jungen Schlegel einzig aus seinen Ursachen erklärt. Er spielt ein Instrument, auf dem vorher sämtliche Saiten halbiert wurden. Kein Wunder, daß der Eigenklang vielfach verloren geht.

Wir stoßen auf die paradoxe Behauptung, es habe Friedrich Schlegel völlig an Liebesfähigkeit gefehlt. Wer nur den jungen Schlegel betrachtet, wird manche Äußerungen eines in Reflexionen und Selbstanalysen schwärmenden Jünglings von 19 Jahren leicht in diesem Sinne deuten. Er wird den zahlreichen Stellen, die auch in der Jugend schon ein tiefes Gemüt verraten, weniger Wert beilegen. Erst wer die Pariser und Wiener Zeit mit den schönsten Beziehungen zu innerlich ergebenen Freunden gewürdigt hat, und von da aus Rückschau hält, wird den herzlichen Ton im Verkehr mit der Mutter, dem Bruder, mit der Schwester Charlotte und mit den Genossen in Jena recht herausfühlen. Friedrich und Dorothea vertraten in dem geistreichelnden Kreise nach eigenem Geständnis eben das patriarchalische, das gemütliche Element. Steffens rühmt von seinem Freunde, daß nie einer auf die Gedanken eines andern so liebevoll einzugehen verstand, wie eben Friedrich Schlegel. Nebenbei bemerkt, geht Enders auch zu weit, wenn er den Enthusiasmus für ein geistiges Ideal streng von der Liebe trennt. Es müßte doch erst untersucht werden, ob das Ideal nicht vielleicht ein objektives ist und sich vor andern Objekten der Liebe nur durch seine Geistigkeit auszeichnet. Wir hätten dann eine Liebe, die mehr im Geistigen wurzelt, die daher an Haus- und Herdwärme verlieren mag, aber an innerem Gehalt nur wächst.

Auch die Bewertung der Arbeitsleistung hängt mit dieser Grundauffassung zusammen. Natürlich ist Schlegel ein fauler Kamerad gewesen, wenn er den Katholizismus nur zum Ruhebett nach einer stürmischen Jugend mißbraucht hat. Wenn es sich nun aber gerade umgekehrt verhielte, wenn sich nun auch kein einziges Jugendwerk aufweisen ließe, das nicht in der katholischen Zeit Blüte und Reife erlebt hätte, was dann? Schon der Stil Friedrichs erreicht seine Höhe in Paris, aber mitten in der Entwicklung, die 1808 zur Konversion führte. Da ist ein schäumender, unbeständiger Zickzacklauf von einem Bergbach zu einem ruhigen, stark hinflutenden Strom geworden. Heißt das Rückgang? Die philologischen Studien werden durch eine einzig dastehende Arbeitsleistung auf die orientalischen Sprachen ausgedehnt. Seine Kunstbetrachtungen erweitern sich in den Museen von Paris und vor den Denkmälern der mittelalterlichen Baukunst zu einer für damals ganz neuen Theorie, die eine durchaus neue Schule von weitestreichendem Einfluß mit begründen half. Ist das Rückschritt? Seine philosophischen Fragmente schließen sich zusammen zu einem System, das es an innerer geistiger Energie mit dem Hegelschen zwar nicht aufnimmt, das aber doch vor allen Systemen des Idealismus zur Wertung des Objektiven zurückkehrt. Allerdings ein Rückschritt; aber von falschen Wegen. Der junge Schlegel hatte die Geschichte geliebt. Was vor der Konversion fertig lag, war das Fragment über die Griechen und Römer und ein durchgefallener Aufsatz für die Horen. Und nun? Die Pariser Vorlesungen wagen den Versuch einer Geschichte der Philosophie, die Wiener 1810 bringen bereits die Weltgeschichte in philosophischen Zusammenhängen, übrigens eine patriotische Tat, 1812 folgen die Vorlesungen über die Geschichte der Literatur, die Gervinus und Eichendorff zur Schule und Grundlage dienten. Inzwischen hat der Dichter Schlegel seine besten Lieder geschrieben, der Politiker seine zündendsten Proklamationen und anerkannt tüchtige Verfassungsentwürfe, der Redakteur seine umfassendsten Programme, die jedesmal von einer Tat begleitet waren. Am Schlusse seines Lebens haben wir eine in England und Amerika mehr als in Deutschland gelesene Philosophie der Geschichte und des Lebens, hochbedeutende Werke in der Niveauhöhe der Civitas Dei, voll blitzender Streiflichter auf die vorchristliche Zeit, von ganz neuen und entscheidenden Ideen über die Würdigung des Mittelalters, von so tiefer und konsequenter Tatsachenbewältigung,

daß schon die Möglichkeit ihrer Durchführung eine Apologie des christlichen Gedankens bedeutet. Ist das ein Leben, das sich in faulen Pedantismus, in Geistesknechtschaft, in Fraß und Völlerei verliert? — Die starken Ausdrücke stehen alle in sonst recht höflichen Büchern. — Hier sind doch Tatsachen, die durch eigene Bonmots Atterboms und parteilich erregte Äußerungen Grillparzers nicht aus der Welt geschafft werden.

Freilich soll nicht geleugnet werden, daß Mystizismus und Mesmerismus in widerlicher Weise das Leben des späteren Schlegel durchsetzen. Der Mann war eben nicht in allen Dingen seiner Zeit voraus. Es soll auch nicht geleugnet werden, daß sich in den spätesten Werken des Romantikers eine überflüssige Breite und schwerfällige Gangart entfaltet, und daß Dorothea ihren Gatten mehrfach zur Arbeit drängen mußte. Aber darf man dafür den Katholizismus verantwortlich machen, wo doch Melancholie, Podagra und Kanzleiwirksamkeit eine zureichende Erklärung bieten?

Ja, die innerste Seele Friedrich Schlegels muß dem verborgen bleiben, der seinen Katholizismus nicht verstanden hat. In dem jungen Romantiker ist eine merkwürdige Mischung von urwüchsiger Naivität und feingeistiger Bildung. Die erste dieser zwei Eigenschaften scheint in den Anfangsjahren stark unterdrückt. Verzweiflung und Bitterkeit lassen reine Stimmungen nicht recht aufkommen. Darum waren solche aber doch vorhanden. Mit der kleinen Auguste Böhmer konnte Friedrich plaudern wie ein Kind. Er hatte Verständnis für das den Romantikern sonst so fernstehende Herzensglück jener schlichten katholischen Kreise, mit denen er in Köln vielfach in Berührung kam. Gerade diese Schlichtheit hat ihn von der Gefühlsseite her der katholischen Religion genähert. Es war das eben jenes kindliche Gemüt, das in der Psychologie so vieler Konvertiten eine solche Rolle spielte. Je mehr Schlegel in den Glaubensinhalt der Kirche eindrang, um so tiefer hat sich diese Demut in ihn gesenkt. Sie ließ den großen Gelehrten beten wie ein Kind und gab ihm endlich jene tiefe Befriedigung, die August Wilhelm bis an sein Lebensende vergeblich suchte.

Trotz dieser Ausstellung bleibt glücklicherweise das wichtigste Ergebnis des tüchtigen Werkes unangetastet. Carl Enders hat überzeugend dargetan, wie das Bildungsideal des Rationalismus sich verschiebt in das der Romantik; wie man aufhört zu schwärmen für die „ausgeglichene Harmonie“ mit ihrer „geschlossenen Form“ und wie man begreifen lernt, daß diese Harmonie nur angestrebt werden kann durch ein ständiges Aufnehmen der Werte des Weltalls, wobei denn freilich die Form immer „bedingt“ und „unzulänglich“ bleiben muß. Das Werk bedeutet somit einen wirklichen Fortschritt in der Erforschung der älteren Romantik.

Friedrich Muckermann S. J.

Himmelskunde. Versuch einer methodischen Einführung in die Hauptlehren der Astronomie. Von Prof. Dr **Jos. Plaßmann.** Zweite und dritte, verbesserte Auflage. Mit einem Titelbild in Farbendruck, 283 Illustrationen und 3 Sternkarten. gr. 8° (XVI u. 572) Freiburg 1913, Herder. *M* 11.—; geb. *M* 13.—

Unter den gegenwärtigen Astronomen, die sich mit Erfolg bemüht haben, Verständnis und Pflege der Himmelskunde in weiteren Kreisen zu wecken und

zu fördern, nimmt Professor Plaßmann eine hervorragende Stellung ein. Klar genug bezeugen dies die „Mitteilungen der Vereinigung von Freunden der Astronomie und kosmischen Physik" („V. A. P."), die seit Jahren unter der geschickten Leitung und eifrigen Mitwirkung des Münsterschen Gelehrten erscheinen, ferner der erste Band des wohlgelungenen Prachtwerks „Himmel und Erde", den er im Verein mit Professor Pohle und andern Fachgenossen vor wenigen Jahren veröffentlicht hat, und — last not least — seine schöne, jetzt in 2. und 3. Auflage vorliegende Himmelskunde. Der Verfasser selbst nennt dieselbe bescheiden ein „populäres Buch". Dies ist jedoch nur in dem Sinne zutreffend, daß sein Verständnis keine höhere mathematische und physikalische Vorbildung erfordert als die, welche das humanistische Gymnasium anstrebt. Diese Anforderung beschränkt zwar naturgemäß den Leserkreis; aber der Verlust wird reichlich aufgewogen durch die Zahl derer, denen nicht mit einer lediglich beschreibenden Himmelskunde gedient ist, die vielmehr nach einer tieferen Begründung verlangen. Zur Abfassung eines Buches dieser Art war gerade Plaßmann in zweifacher Hinsicht berufen: als langjähriger Lehrer am Gymnasium und an der Hochschule einerseits und als erfahrener Beobachter und Forscher [1] anderseits. Der erstere kommt besonders in der didaktisch wohlberechneten Entwicklung der Bewegungsgesetze der Planeten und Kometen zur Geltung; der letztere tritt vor allem in der eingehenden Würdigung ausgewählter Erscheinungen der Stellarastronomie hervor. Es versteht sich von selbst, daß ein Buch, das der Begründung der himmlischen Vorgänge gewidmet ist, Stellung nehmen muß zu der Frage nach dem Wesen, dem Ursprung und Endziel der Welt. Der Atheist freilich glaubt sich dieser Mühe überhoben. Er dekretiert eine „ewige Materie" mit „immanenten Gesetzen" und erklärt jede weitere Frage nach ihrem Ursprung als müßig. So Vogel, der ehemalige Direktor des astrophysikalischen Observatoriums zu Potsdam, in der von ihm herausgegebenen 3. Auflage von Newcomb-Engelmanns Populärer Astronomie S. 627 f: „Die jüdische Kosmogonie ist der Ausdruck der monotheistischen Ansichten dieses Volkes und der Identität ihres obersten Gottes (!) mit dem Schöpfer Himmels und der Erde. Hipparch und Ptolemäus dagegen bewiesen die wissenschaftliche Richtung (!) ihres Geistes dadurch, daß sie sich darauf beschränkten, das Universum zu untersuchen, wie es ist, ohne vergebliche Versuche zu machen, seinen Ursprung zu ergründen." Leider scheint damit auch unser Autor gerichtet; denn er hat nicht nur den Versuch gewagt, die Betrachtung des Kosmos führt ihn sogar mit logischer Notwendigkeit „zu der ewigen unbedingten Ursache dieser Welten — zu Gott". Glücklicherweise befindet er sich

[1] Besonders auf dem Gebiete der veränderlichen Sterne. Hier sei nur auf die aus Plaßmanns Feder stammende Vereinsschrift der Görresgesellschaft für 1888 und auf seine Monographie „Untersuchungen über den Lichtwechsel des Granatsterns μ Cephei" (Münster 1904) hingewiesen. Dazu kommt aber noch eine Reihe von Gymnasialprogrammen und Abhandlungen in wissenschaftlichen Zeitschriften. Und dies alles neben der anstrengenden Lehrtätigkeit. In der Tat eine bewunderungswürdige Liebe zur Wissenschaft, eine seltene Schaffenskraft.

aber kraft dieser sogenannten unwissenschaftlichen Geistesrichtung in guter Gesellschaft: in der von Kopernikus, Kepler, Newton, Leverrier, Secchi. — Das geistreich geschriebene, schön und planvoll illustrierte Buch läßt keinen wichtigen Teil der Astronomie unberücksichtigt. Auch die astronomischen Instrumente (Fernrohr, Meßapparate, Uhr) und die Anlage moderner Sternwarten werden mit hinreichender Ausführlichkeit in einem besondern Kapitel behandelt. Die astronomische Chronologie und das Kalenderwesen fehlen gleichfalls nicht, und ihre ausführliche und klare Behandlung wird dem Historiker sehr willkommen sein. Den Schluß bildet eine gedrängte Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Himmelskunde, wobei auch der oft erhobene Vorwurf ihrer geringen Förderung im christlichen Mittelalter und der vielgenannte Galileiprozeß eine treffende Beleuchtung erfahren. —

Daß bei einer solchen Fülle und Verschiedenartigkeit des Stoffes Einzelheiten wohl noch eine Vervollkommnung zulassen, ist selbstverständlich. Auch kann man bezüglich der Wahl und Anordnung des Stoffes verschiedener Meinung sein — je nach Standpunkt und Geschmack. Dem einen gewährt die historische Entwicklung, das Ringen der sich ablösenden Geschlechter nach immer weiterer und tieferer Erkenntnis der Naturgesetze, einen fast noch größeren Reiz als die gesicherten Tatsachen selbst; der andere beschränkt sich auf die Würdigung der modernen Forschungsergebnisse und zieht das weiter Zurückliegende nur insoweit in Betracht, als es die unerschütterliche Grundlage des ganzen neuen Lehrgebäudes bildet. Diesem letzten Plan entspricht auch Plaßmanns Himmelskunde. Doch mit einer einzigen Ausnahme: der eingehenden Diskussion des ptolemäischen Weltsystems und seiner epizyklischen Theorie. Und diese Ausnahme ist auch vollauf berechtigt, weil erst eine sorgfältige Kritik dieses Systems die Schwierigkeiten ermessen läßt, die sich anfangs dem Werke des großen Reformators von Frauenburg entgegenstellten.

S. 94 ff wird die Mondbewegung sehr anschaulich beschrieben; es wäre indes auch wünschenswert, den Weg zu erfahren, auf dem man in Wirklichkeit zu den genauen Beträgen der verschiedenen Arten der Umlaufszeiten gelangt ist[1]. Schade, daß der Verfasser S. 264 – offenbar mit Rücksicht auf den ihm zu Gebote stehenden Raum — die Bestimmung der Sonnenparallaxe auf Grund von Beobachtungen des Mars in der Opposition oder noch besser einer der Asteroiden nur kurz erwähnen konnte. Denn gerade diese Methode ist sehr lehrreich; sie zeigt nicht nur die volle Tragweite der Bestimmung der Planetendistanzen, sondern bietet auch eine schöne Anwendung des dritten Keplerschen Gesetzes. Mit welchen Schwierigkeiten der Verfasser eines so gründlichen Buches im Hinblick auf den Grad der mathematischen Vorbildung seiner Leser zuweilen zu kämpfen hatte, zeigt die Entwicklung der Formel für die zentripetale Beschleunigung in elliptischer Bahn S. 199 ff. Der gewöhnliche Weg ist dieser: Man überträgt die leicht sich ergebende Beschleunigung der kreis-

---

[1] Die Methode, welche im Almagest lib. 4, c. 2 Hipparch zugeschrieben wird, rührt höchstwahrscheinlich von dem Babylonier Kidinnu her, der unter dem Namen *Κιδήνας, Κιδηνᾶς, Κιδυνᾶς* selbst bei den Griechen als Verfasser von Mondtafeln hoch in Ehren stand und erwiesenermaßen die im Almagest angegebenen genauen Werte des synodischen, siderischen, anomalistischen und drakonitischen Monats nicht nur gekannt, sondern auch in sinnreicher Weise verwendet hat.

förmigen Zentralbewegung durch Einführung des Krümmungsradius auf die elliptische Bahn. Die Rechenoperationen ergeben sich dann ganz zwanglos. Die Größe des Krümmungsradius $\rho = (r \cdot r_1)^{\frac{3}{2}} : a \cdot b$ kann man als Ergebnis der Differentialrechnung voraussetzen oder — wenn man ihn elementar beweisen will — auf Grund einiger Sätze über konjugierte Durchmesser und durch einmaligen Grenzübergang ableiten. Plaßmann war indes aus dem angegebenen Grunde in die Notwendigkeit versetzt, sich einen eigenen Weg zu bahnen. Und er tat es mit sehr viel Geschick. Immerhin wird es aber nicht so ganz leicht sein, ihm hierin zu folgen und sich jedesmal des Zweckes der einzelnen Operationen voll bewußt zu werden. Das ist kein Tadel; es liegt vielmehr durchaus in der Natur der Sache.

Zum Schluß noch einige kleine Beiträge zu dem geschichtlichen und chronologischen Teil (S. 535 f u. 109). Die Babylonier kannten nicht nur den Gnomon und die Wasseruhr; sie bedienten sich auch eines Winkelmessers; dies geht klar daraus hervor, das sie bereits im 6. Jahrhundert v. Chr. die Abstände der Planeten voneinander und von gewissen Fixsternen in Bogenmaß angeben. Auch müssen sie als Entdecker der Ungleichheit der Jahreszeiten angesehen werden. Dagegen waren sie noch nicht im stande, die Sichtbarkeit von Sonnenfinsternissen an einem bestimmten Ort durch Vorausberechnung anzusagen. Sie beschränkten sich darauf, die Zeit der Konjunktion zu berechnen, um sich so in den Stand zu setzen, eine eventuell eintretende Bedeckung der Sonne rechtzeitig zu beobachten. In der astronomischen Chronologie sind die Babylonier die Lehrer sowohl der Juden wie der Griechen. Sie kannten bereits 508 v. Chr. den achtjährigen Schaltzyklus, der bald darauf durch den siebenundzwanzigjährigen Zyklus ersetzt wurde; diesem folgte dann der neunzehnjährige (sog. Metonische Zyklus). Der Beginn des babylonischen Monats richtete sich stets nach dem scheinbaren Neumond (dem Neulicht); die Zeit des letzteren wurde in älterer Zeit (so schon um 2500 v. Chr.) durch Beobachtung, in der allerletzten Zeit auch durch sinnreiche Berechnung nach Möglichkeit festgestellt.

Die Nachweise für diese und andere Einzelheiten konnte ich erst in den letzten Jahren und zum Teil erst in der allerjüngsten Zeit erbringen. Man darf daher nicht erwarten, daß sie sämtlich auch schon in unsere Lehrbücher Aufnahme gefunden haben, zumal nicht in solche, die sich fast ausschließlich mit der Astronomie der Jetztzeit beschäftigen und deren Verfasser mitten in der modernen Erforschung des Himmels stehen.

Möge es der Himmelskunde Plaßmanns beschieden sein, diesem letzten Zweige der exakten Naturforschung immer mehr Freunde zu gewinnen und auch ferner — wie es bereits geschehen — zuweilen einen hochgesinnten Mann für das berufsmäßige Studium der Astronomie begeistern. So werden viele inne werden, wie wahr das Wort: Coeli enarrant gloriam Dei. Diese Erkenntnis vermittelt zu haben, wird für den Verfasser der schönste, unvergängliche Lohn seiner Mühen sein.

Franz Xaver Kugler S. J.

Bücherschau.

Der Gottmensch Jesus Christus. Eine Begründung und Apologie der kirchlichen Christologie. Von Prof. Dr Konstantin Gutberlet. 8° (VIII u. 326) Regensburg 1913, Verlagsanstalt vorm. Manz. *M* 6.80; geb. *M* 8.80

Ein Altmeister der katholischen Theologie bietet in diesem Werk eine spekulative und apologetische Erörterung der Lehre von der Menschwerdung und Erlösung. Die positive Begründung wird vorausgesetzt. Das Werk bildet den Abschluß einer Trilogie, deren beide ersten Bände „Gott der Einige und Dreifaltige" und „Gott und die Schöpfung" früher in dieser Zeitschrift schon empfohlen wurden (LXXIV 331; LXXIX 322). Der Gegenstand ist, wie der Verfasser bemerkt, ebenso entzückend und rührend für das menschliche Herz wie überaus schwierig für den Verstand. Die Schwierigkeit wächst, wenn es gilt, auf der Kanzel dem großen, sehr verschieden zusammengesetzten Kreis der Gläubigen das hehre Geheimnis vorzutragen. Darum soll gerade den Predigern ein Hilfsmittel geboten werden. Einzelne Abschnitte eignen sich nun beinahe so, wie sie vorliegen, zur Benutzung auf der Kanzel. So S. 1—9 und das unter der Überschrift In cruce salus verkündete Lob des Kreuzes. Meist wird jedoch nur Stoff zur homiletischen Verarbeitung vorgelegt, auch einiges, was zur Behandlung vor einer gemischten Zuhörerschaft kaum verwendbar ist, wie z. B. die Fragen, ob mehrere göttliche Personen ein und dieselbe geschaffene Natur hätten annehmen können, oder eine Person mehrere Naturen (S. 18 ff). Die Sprache ist einfach und leichtverständlich. Ungenaue Ausdrücke treffen wir selten, wie S. 3: „Ein Mensch erhält die Gottheit", oder S. 59: „Hat somit die menschliche Natur in Christus die Persönlichkeit Gottes bekommen, dann kann von ihr alles Göttliche wie von der göttlichen Person, und von dieser alles Menschliche ausgesagt werden, da auch dieses zur göttlichen Person gehört." Da der Verfasser für Priester schreibt, so gibt er nicht nur in den Anmerkungen, sondern häufig auch im Text (besonders von S. 290 ab) längere lateinische Zitate ohne Übersetzung. Zum „Führer und Kronzeugen von Anfang bis zu Ende" ist der hl. Thomas gewählt, dem jedoch der Verfasser nicht in allen Einzelheiten unbedingt folgt, wie er auch seinerseits nicht allseitige Zustimmung für all seine Aussprüche und Ansichten erwarten wird, so z. B. wenn er ein tatsächliches Wachstum Christi in der Gnade annimmt (S. 149 ff). Man glaube aber nicht, daß nur mittelalterliche Theologie geboten wird. Wie in seinen andern Werken, so zeigt der Verfasser auch hier, daß er den neuen Erscheinungen auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft mit Aufmerksamkeit folgt. Das beweist z. B., was er aus der Schrift von E. Krebs, Der Logos als Weltheiland im ersten Jahrhundert, mitteilt gegen den Versuch Reitzensteins, die ganze Johanneische Theologie auf „die Lehren und Grundvorstellungen der ägyptisch-hellenistischen Poimandresgemeinde und ihrer größeren Mutter, der religiösen Hermeskultur überhaupt" zurückzuführen (S. 29 ff), ebenso was über Schnitzer (S. 123 f), Clemen (S. 181 f) und andere gesagt wird. Gegen die unchristliche und unmännliche Kreuzesscheu erhebt der Verfasser mit Recht seine Stimme; aber etwas scharf wird S. 189 betont: „Einen schlechten Dienst erweisen der Religion des Gekreuzigten diejenigen neueren Apologeten, welche der von der weltlichen Kultur geblendeten, namentlich gebildeten Menschheit das Christentum als Kulturmacht, als Religion der Persönlichkeit hinstellen und anpreisen. Das Christentum ist die Religion des Kreuzes." Möge der Gekreuzigte dem hochbetagten Verfasser lohnen, was er zu seiner Verherrlichung geschrieben hat und sein Werk zu einer Quelle erhöhter Kenntnis und Liebe des Heilandes werden lassen.

Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Ägypten. Wissenschaftliche Beilage zum 21. Jahresberichte des Privatgymnasiums Stella matutina in Feldkirch. Von Prof. Jos. Stiglmayr S. J. gr. 8° (102) Feldkirch 1912, Selbstverlag der Anstalt.

Eine ungewöhnlich reichhaltige Programmschrift ist hier dem Jahresbericht einer Studienanstalt beigegeben. Die Frage nach dem Verfasser und der Entstehungszeit der unter dem Namen „Homilien des Makarius von Ägypten" überlieferten Schriften bildet den Gegenstand der eindringenden Studie, die sich, bei dem Mangel genügender äußerer Beglaubigungsmittel, die Durchforschung des Werkes nach inneren Indizien zum Ziele setzt. Deshalb geht der Verfasser nach einem über den Stand der Frage orientierenden Kapitel an die Betrachtung der formalen Redaktion der „Homilien" und des materiellen Inhaltes derselben. Durch reichlichste griechische Nachweise aus Wortschatz, Etymologien, Sprichwörtern, Sentenzen, Wortspielen und rhetorischen Figuren ist überzeugend dargetan, daß unmöglich der ägyptische Mönch Makarius, der außer dem Koptischen keine andere Sprache verstand, Verfasser sein kann. Die „Struktur des Werkes" nach Anlage und Aufbau, Einschüben, Gleichnissen und „Fragen" (Aporien) verbietet die Annahme einer einheitlich konzipierten Schrift und verrät eine flüchtige Kompilation. Das erdrückende sachliche Material weist auf christlich-byzantinische Zeitverhältnisse, Kenntnis der außerchristlichen Literatur, eine spätere Periode des Mönchtums und entwickeltere theologische Lehrüberlieferungen. Was die letzteren betrifft, so ist ein eigener Abschnitt den Beziehungen des „Makarius" zum Semipelagianismus gewidmet. Den schwankenden Annahmen, die bisher in diesem Punkte bestanden, dürfte durch die lichtvolle Zusammenstellung der einschlägigen Äußerungen über die Initiative im Heilswerk usw. (S. 78—101) ein für allemal ein Ende bereitet sein. Unverkennbar steht der Autor des Werkes in freundschaftlicher Fühlung mit den Kreisen semipelagianischer Richtung. Durch die besprochene Arbeit, welche sich zum Teil auf frühere Publikationen stützt, ist das Makarius-Problem zwar noch nicht endgültig gelöst, aber sicher einen tüchtigen Schritt vorwärts gebracht worden.

Loreto. Eine geschichtskritische Untersuchung der Frage des heiligen Hauses. Von Prof. Dr Georg Hüffer. I. Band. 8° (288) Münster 1913, Aschendorff. *M* 6.—

Das erste Buch dieses Bandes „würdigt die Loretolegende an sich und aus sich heraus", das zweite aus den Quellen bis zur Zeit Pauls II. im Jahre 1470. Das Ergebnis des ersteren lautet: Der Bericht des Teramanus über die Loretolegende hat ihre Wahrheitsprobe nicht bestanden. Sogar die geschichtliche Möglichkeit des Wunders der Übertragung aus Nazareth erscheint ausgeschlossen. Die Tatsache der Herkunft der Statue (nicht des Hauses) aus Illyrien und die Fundamentlosigkeit des Wallfahrtskirchleins sind vermutlich die Keime der Legende. Das zweite zeigt, daß vor 1507 kein Papst die Loretokirche als Haus der Verkündigung bezeichnet hat. Gregor XI. erteilte 1375 einen Ablaß für die Wallfahrt nach Loreto, sagte aber nichts über eine Übertragung des Hauses. Gleiches gilt von Nikolaus V. (1452) und Pius II. (vor 1464). Paul II. redet nur von der Fundamentlosigkeit des „Heiligen Hauses" und der Übertragung der lauretanischen Statue. Erst Julius II. schreibt 1507: „Man glaubt frommerweise und das Gerücht geht", dies „Heilige Haus" sei aus Nazareth übertragen worden. Die Verteidiger der Loretoüberlieferung werden einzelne Ausführungen Hüffers beanstanden können, in denen er Vermutungen aufstellt zur Erklärung der Entstehung der Legende, besonders im letzten Kapitel hinsichtlich der Bulle Pauls II. von 1470, aber am Kern und an den wesentlichen Folgerungen, welche aus geschichtskritischen Untersuchungen gezogen werden, dürfte nichts zu ändern sein. Möchte der zweite Band die wertvollen, maßvollen und den katholischen Standpunkt ganz und voll

festhaltenden Ausführungen bald weiterführen. Die Gegner aber, welche für die Legende vielleicht noch eintreten wollen, werden hoffentlich ebenso ruhig und wissenschaftlich vorangehen, alle persönlichen Angriffe beiseite lassen und sich streng an die Hauptsache halten.

Lourdes und die Gegner vor dem Forum der Wissenschaft. Von J. P. Baustert. gr. 8° (VIII u. 192) Rindschleiden (Luxemburg), Selbstverlag des Verfassers; in Kommission bei R. van Acken, Lingen a. Ems. *M* 2.10

Ein vorzügliches Buch. Im ersten Teil prüft der Verfasser zunächst in ruhiger, sachlicher Weise in Kap. 1 die Einwände, welche gegen die Erscheinungen der Gottesmutter in Lourdes erhoben wurden. Er geht im Gegensatz zu Dr Geiger, der sich in seinen Anschuldigungen gegen Lourdes auf einen gar merkwürdigen Kronzeugen wie Jean de Bonnefon berufen hatte, auf die ersten Quellen zurück. Sie beweisen, daß es sich bei den Erscheinungen in der Grotte von Lourdes weder um Betrug noch um Halluzinationen handelte. Bernadette Soubirous war geistig völlig gesund. Ein zweites Kapitel beschäftigt sich mit der Frage, ob die Lourder Heilungen wissenschaftlich bestätigt sind. Gegenüber den Verdächtigungen und Schmähungen, mit denen Lourdesgegner das Bestätigungsbureau und namentlich den greisen Dr Boissarie überhäufen, führt Baustert die glänzendsten Zeugnisse für das ehrliche und wissenschaftliche Vorgehen des Bureaus und dessen Leiter auf. S. 52—59 bringt die Namen von 346 Ärzten (darunter 16 Universitätsprofessoren), die nicht nur gegen die angestrebte Schließung von Lourdes energischen Einspruch erheben, sondern laut erklären, daß zu Lourdes zahlreiche „unerwartete Heilungen vorkommen... durch ein eigenartiges Einwirken, das die Wissenschaft durch die bloßen Naturkräfte nicht rationell zu erklären vermag". Vernichtend für Zola, und die sich auf ihn berufen, ist § 5: „Zolas ‚Lourdes' und der Schwindel." Eingehend wird dann auf Grund ärztlicher Autoritäten gezeigt, daß die Suggestionstheorie jene große Gruppe von Heilungen nicht zu erklären vermag, bei denen es sich um organische Läsionen handelt. Gerade diesen begegnen wir aber in den Wunderheilungen, über welche bischöfliche kanonische Urteile vorliegen. Über viele von diesen hat der Autor schon in seiner Übersetzung des Werkes von Dr Boissarie: „Die großen Heilungen von Lourdes" (vgl. diese Zeitschrift LXII 461 f), ausführlich berichtet. Das vorliegende neue Werk bringt in seinem zweiten Teil sieben wissenschaftlich unerklärbare Heilungsfälle mit all ihren Einzelheiten, mit ärztlichen Attesten und Zeugenaussagen und bei zwei Fällen eingehende fachmännische Diskussionen von großer Klarheit. Von den sieben Fällen sind nur zwei aus dem 19. Jahrhundert, fünf aus den Jahren 1907—1909; in allen handelte es sich um schwere organische Leiden, in sechs um lang bestehende eiterig-entzündliche Prozesse, im siebten um einen Oberschenkelbruch mit nachfolgender Pseudoarthrose. Alle wurden von heute auf morgen vollständig und dauernd geheilt; die ersteren zu Lourdes, der letztere auf Anrufung U. L. Frau von Lourdes nach Empfang der heiligen Kommunion. Der Eindruck der ganzen Lesung, namentlich aber der des zweiten Teils, ist überwältigend. „Gottes Finger ist hier."

Gesammelte Apologetische Volksbibliothek. II. Band. [Nr 31—60 der Apologetischen Volksbibliothek.] 8° (488) M.-Gladbach 1913, Volksvereinsverlag. Geb. *M* 2.40

Mit dem vorliegenden Bande ist eine der verdienstvollsten Veröffentlichungen des Volksvereins abgeschlossen. Neben manchem altbekannten, aber auch stets aufs neue wieder besonders in den breiten Massen bekämpften Kapitel der katholischen Lehre wie über Kirche und Papst finden wir hier auch öfters den Niederschlag des apologetischen Tageskampfes, so des Schulstreites, der Jesuitenfrage. Namentlich für apologetische Kurse, für den Religionsunterricht in Fortbildungsschulen ist hier ein vortreffliches Material für Lehrer und Schüler geboten.

Apologetische Vorträge. Von Dr Franz Meffert. [Herausgegeben vom Volksverein für das katholische Deutschland. 3. Heft.] gr. 8° (230) M.-Gladbach 1912, Volksvereinsverlag. Geb. *M* 2.—

Der frische Ton, die reiche Stoffmenge, geschickte Gruppierung und schlagfertige Ausnutzung der Schwächen des Gegners, wie man sie in den Schriften Mefferts zu finden gewohnt ist, eignen auch diesem dritten Hefte der Apologetischen Vorträge. Der Ton ist ganz auf das Publikum, für welches das Heft berechnet ist, gestimmt. „Die Teilnehmer der apologetischen Unterrichtskurse" werden für sich und andere viel Gutes daraus lernen; der Kursusleiter wird hie und da auf weniger glückliche Wendungen, die aber der Güte des Ganzen keinen Eintrag tun, aufmerksam zu machen haben.

Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit. Von Dr B. C. Kuhlmann O. P. 8° (XII u. 186) Bonn 1912, Hanstein. *M* 3.60

Der sehr gelehrte Verfasser bietet auf engem Raum bedeutend mehr, als der Titel erwarten läßt. Das erste Kapitel handelt vom „Rechtsstudium im 12. und 13. Jahrhundert und dem Verhältnis des Klerus zu demselben"; das zweite über den „Dominikanerorden und das Rechtsstudium im 13. Jahrhundert". Dann folgt im dritten Kapitel: „Der hl. Thomas von Aquin in rechtswissenschaftlicher Beleuchtung", und endlich im vierten und letzten Kapitel: „Der Gesetzesbegriff beim heiligen Thomas von Aquin". Ebenso bewandert in der neueren juristischen und rechtsgeschichtlichen Literatur wie in den Werken der Theologen und Juristen des Mittelalters streut P. Kuhlmann eine erstaunliche Fülle von Erudition und Anregungen zu weiterem Nachforschen aus und stellt keine geringen Anforderungen an den Leser. Denn obwohl er weit ausholt, so setzt er doch gleichzeitig eine so eingehende Kenntnis des behandelten Gegenstandes voraus und jagt mitunter so vielen Hasen auf einmal nach, daß einem nicht ganz sattelfesten Leser schwindlig werden könnte. Es kam ihm, wie es scheint, hauptsächlich darauf an, zu zeigen, daß hier ein noch wenig bebautes Feld der Forschung wichtige Ergebnisse liefern kann, wenn sich die richtigen Bearbeiter finden. Das ist gar nicht zu bestreiten, und wenn unser Gelehrter in weiteren Arbeiten sein Wissen mit mehr Sorge für didaktischen Gedankengang und mit einem barmherzigen Blick auf die Fassungskraft der für solche Fragen in Betracht kommenden Leser darbietet, darf er auf den Dank der Wissenschaft zählen, vorzüglich der Theologen und Juristen.

Promptuarium Theologiae moralis universae in memoriae auxilium aptiori methodo digestum. A Camillo Colli Lanzi. 8° (434) Taurini 1912, Marietti. *Fr.* 5.—

Das Buch ist von einem stark beschäftigten Pfarrgeistlichen der Diözese Novara in Piemont zu dem Zwecke verfaßt, um bei Vorbereitung auf Examina und Pfarrkonkurs das Gedächtnis zu unterstützen. Dergleichen Promptuarien, Enchiridien, Summulae, oder wie sonst die Titel lauten, existieren schon in guter Anzahl, weil Bedürfnisse und Anforderungen nicht überall die gleichen sind. Unser Verfasser hat mehrfach die Verhältnisse seiner Heimat mit Vorliebe herangezogen. Die Stoffabgrenzung ist die herkömmliche der älteren Moralisten. Im allgemeinen ist es die Lehre der bewährten Theologen, die als Leitstern diente. Die Sprache ist knapp, aphoristisch, mitunter zu gedrängt und das Latein nicht mustergültig. Bedenklicher sind Flüchtigkeiten, welche den Sinn verdunkeln und den Leser, der nicht schon Bescheid weiß, in Verwirrung und Irrtum führen können. In einem solchen Werk, das eine Menge Stoff auf knappem Raum bieten will, muß jedes Wort gut abgewogen sein. Daran läßt es die Arbeit zuweilen fehlen. Die Definitionen sind nicht immer genau, zuweilen unrichtig, z. B. die von virtus theologica (S. 96) und von virtus moralis (S. 112). Auch was über conscientia certa, laxismus und tutiorismus

(S. 16—19) gesagt ist, scheint anfechtbar und nur halb wahr zu sein. Pastoralanweisungen und positive Bestimmungen des kanonischen Rechts sind in großer Ausführlichkeit aufgenommen. Dagegen fällt auf, daß von der Lüge, wenn wir recht sehen, mit keinem Wort gehandelt wird. Der Verfasser scheint im allgemeinen zu große Anforderungen an das Gedächtnis und zu geringe an die systematische Beherrschung der Wahrheiten zu stellen. Wer eine solche Lehr- und Lernweise bevorzugt, wird darin vielleicht gerade einen Vorzug finden.

Sozialdemokratische und christliche Sittenlehre. 1.—10. Tausend. [Arbeiterbibliothek. 16. Heft.] 8° (68) M.-Gladbach 1912, Verlag der Westdeutschen Arbeiterzeitung. 40 *Pf.*

Es steckt viel kernige Philosophie in dieser warmherzigen Verteidigung der christlichen Sittenlehre. Mit scharfer Logik zerpflückt das Schriftchen die Phrasen, mit denen der Sozialismus dem Arbeiter die Gedankenarmut und Trostlosigkeit einer darwinistischen Ethik anpreisen möchte. Für Arbeiter- und Jugendvereine dürfte das Büchlein gute Dienste tun. Ob die Darstellung nicht manchmal etwas zu hoch ist für eine Volksschrift?

Grundsätze der Volksbildung. Von Dr Alois Wurm. 8° (128) M.-Gladbach 1913, Volksvereinsverlag. *M* 1.20

Die sehr klare Anordnung des Stoffes scheidet das Büchlein in zwei Teile, einen allgemeinen und einen speziellen. Der allgemeine sucht das Ziel der Volksbildungsarbeit zu bestimmen und den Weg zu bezeichnen. Eine recht glückliche Kritik der verschiedenen Volksbildungsziele, wie sie heute vertreten werden: Schaffung einer „Geistesgemeinschaft des ganzen Volkes", auf Grundlage des Humanitätsideals, das klassizistische Erziehungsziel: „der harmonisch ausgebildete Mensch", das „umfassende positive Verhältnis zur Kultur", führt zum Resultat, daß „es keinen Sinn hat, das Ziel der Volksbildung durch rein apriorische Aufstellungen und Folgerungen zu bestimmen. Damit ist dem Volke nicht gedient". Die Frage ist vielmehr: „Welche geistigen Hilfen können wir dem Volke bieten, damit es befähigt wird, mit dem Leben und der Welt, soweit diese in seinen Gesichtskreis treten, fertig zu werden?" Das Inventar der hierzu nötigen Ausrüstung, das Dr Wurm hier bietet, ist eine der lehrreichsten Partien des Büchleins und zugleich die feste Grundlage, auf der jede gesunde, fruchtbare und praktisch mögliche Volksbildungsarbeit aufbauen muß. Ebenso ergebnisreich ist der im zweiten Kapitel „Der Weg" gegebene Überblick über die pädagogische Methode des Volksbildners, die „Volksbildungstaktik", und über die Bildungsmöglichkeiten im Volk selbst. Hervorgehoben sei hier eine der wertvollsten Folgerungen, zu denen der Verfasser gelangt: „Die reichsten und besten Kräfte sind auf das Arbeitsfeld der Jugend zwischen Schule und Kaserne zu werfen. Da ist die eigentliche große Arena der Volksbildung. Ihre Erfolge bei der Jugend sind drei- und vierfach zu zählen." Der spezielle Teil behandelt zwei konkrete Hauptgebiete der Volksbildung: die volkstümlichen Hochschulkurse und das Volksbibliothekswesen. Wenig erfreulich und ermutigend sind die positiven Leistungen und Erfahrungen, die auf diesen Gebieten bis heute vorliegen, und es gilt das harte, aber gerechte Urteil: „Es ist erstaunlich, wie in unserem theoretisch hochstehenden pädagogischen Zeitalter eine Menge geistig geschulter und intelligenter Menschen direkt im Dunkel zu tappen scheint, sobald der Weg in die Praxis genommen werden soll." „Es muß zugegeben werden, daß die deutschen volkstümlichen Hochschulkurse zwar nicht ihrer Ausdehnung, doch ihrem inneren Wesen nach in einem ziemlich embryonalen Zustande sich befinden, wie denn auch ihre Entwicklungsperspektiven sich etwas unsicher ansehen." Die „anerkanntermaßen wichtigste und schwierigste Frage, die Frage der Neutralität", beantwortet Wurm in dem Sinne, daß er für grundsätzlich neutrale Volkshochschulen eintritt, aber zugleich fordert, daß ihnen „konfessionell-religiöse Kurse angegliedert werden". Es folgt nun die Frage: „Was

wollen die volkstümlichen Hochschulkurse denn überhaupt erreichen?" Neben den weltfremden Aufstellungen mancher Theoretiker erscheint Wurms eigene Zielsetzung, die sich aus seinen grundlegenden Ausführungen im allgemeinen Teil ohne weiteres ergibt, als durchaus einleuchtend und realisierbar, wenn auch die „Hemmungsquellen" nicht verkannt werden. Dr Wurm gibt hier sehr treffende und scharfsichtige Beobachtungen wieder. Recht heikle Fragen werden in dem Kapitel „Das Volksbibliothekswesen" berührt. Die Anschauungen Dr Wurms dürften hier und dort manchem Widerspruch begegnen, wenn wir auch zugeben müssen, daß sie immer gut begründet werden. Für seine Einschätzung des einen oder andern Literaturwerkes wird auch der Verfasser selbst nicht mehr als einen subjektiven Wert beanspruchen. Das Wertvolle der Schrift liegt vor allem in ihrer grundsätzlichen Klarheit und Konsequenz. Sie übt einschneidende und sachliche Kritik an der Theorie und Praxis der heutigen Volksbildung; und an manchem scharf geschliffenen, brillanten Wort muß auch der Gegner seine Freude haben. Beherzigenswert sind auch die positiven Anregungen und Motive, soweit sie auf so kleinem Raum sich geben ließen. Diesen einen Eindruck aber wird die Schrift mit Sicherheit hervorrufen: Die Volksbildung ist ein wahrer Inbegriff von sozialen, pädagogischen, ethischen und religiösen Problemen, und daran mitzuarbeiten ist eine Sache hohen Mutes und heiliger Verantwortlichkeit.

„Jugendpflege." Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen katholischen Jugend. Zu beziehen durch Post und Buchhandel sowie durch das katholische Jugendsekretariat München. Verlag des Verbandsausschusses süddeutscher katholischer Arbeitervereine, München 28, Pestalozzistraße 4. Jährlich *M* 5.—

Das Münchener katholische Jugendsekretariat hat seine Zeitschrift „Unsere Jugend", die seit mehreren Jahren in bescheidenem Gewande und für einen engeren Kreis erschien, mit dem vergangenen Oktober zu einem ansehnlichen Organ für katholische Jugendpflege ausgebaut. Es ist nicht „wieder eine neue Zeitschrift", sondern diese Neugründung rechtfertigt sich angesichts der Bedeutung der Jugendpflege, die von Tag zu Tag wächst, von selbst. Die „Jugendpflege" will vor allem die leitenden und helfenden Kreise unserer katholischen Jugendvereine für schulentlassene Knaben und Mädchen schulen, über den Verlauf der gesamten deutschen Jugendbewegung orientieren und die Grundsätze der katholischen Jugendpflege in breitester Öffentlichkeit zur Geltung bringen. Die drei ersten bis jetzt vorliegenden und im Äußern sehr ansprechenden Hefte verheißen in jeder Beziehung das Beste und bieten Vortreffliches für Theorie und Praxis der großen, neuen Erziehungsaufgabe. Solche Hilfe muß willkommen sein, und wer von der Tragweite und Wichtigkeit des katholischen Jugendwerkes durchdrungen ist, muß dem so zeitgemäßen Unternehmen von Herzen die regste Förderung wünschen.

Der Kampf um die Schule in Preußen (1872—1906). Von Dr Jos. Heß. 8° (256) Köln 1912, Bachem. *M* 3.40; geb. *M* 4.—

Ein hochwichtige Arbeit. Es geht um die Seele des Kindes, um die Einwirkung auf die werdende Generation. Ein ernster Grundton durchzieht die ganze Schrift Wohl erzählt Heß von manchen Erfolgen — dank der energischen Verteidigung der christlichen Schule durch die Zentrumsfraktion, durch Männer wie Windthorst, v. Mallinckrodt bis auf W. Marx, Dittrich und den Verfasser unserer Schrift selbst. Doch nur zu sehr drängt sich die ernste Besorgnis auf, daß unter dem Einfluß des verflachenden Zeitgeistes, unter dem Druck des verbündeten Liberalismus und Sozialismus die konfessionelle Schule einer schweren Erschütterung entgegengehe. An der Ausscheidung der Kirche in der Schule hat der Liberalismus in den letzten vier Jahrzehnten mit eiserner Konsequenz gearbeitet. Wenn Heß die vordringende Macht des Liberalismus immer wieder hervorhebt, so will er nicht zu einer mattherzigen Resignation gegen einen überstarken Feind Anlaß geben, sondern zur

äußersten Wachsamkeit und Energie auffordern. Um so mehr, als sicher nicht alle Gefahr beseitigt ist. Wir erinnern an die rastlose Tätigkeit weiter freisinniger, ungläubiger Kreise, an die planmäßige Aufhebung der geistlichen Schulaufsicht, an die Schwierigkeiten bei Neueinrichtung katholischer Schulen sowie an die Tatsache, daß noch 10% aller katholischen Kinder nichtkatholische Schulen besuchen.

Neue Kolping-Literatur. Die Hundertjahrfeier des Gesellenvaters, verbunden mit der Einweihung des neuen großen Gesellenhospizes in Köln, hat eine ganze Plejade von Schriften hervorgerufen, die erkennen lassen, wie sehr Kolpings Werk der allgemeinen Sympathie sich erfreut, aber auch geeignet sind, solche Sympathien neu zu wecken und zu bestärken. Voran stehen die eigentlichen Festschriften, ausgezeichnet nicht minder durch Geschmack und Reichtum der Ausstattung als durch gediegenen Gehalt. — An erster Stelle zu nennen ist die prachtvolle Festschrift zur Jahrhundertfeier des Geburtstages Adolf Kolpings, herausgegeben im Auftrage des Generalpräsidiums der katholischen Gesellenvereine. Lex.-8° (72) Köln 1913, Verlag des Generalsekretariats katholischer Gesellenvereine. *M* 2.—. Das erste Drittel des schönen Heftes entwirft ein gedrängtes Bild von Kolpings Werden, Wehen und Wirken, das übrige gewährt einen vortrefflichen Einblick in die Verhältnisse der 380 gegenwärtig bestehenden katholischen Gesellenhospize. Über 100 Abbildungen und eine Anzahl statistischer Tabellen sind eine willkommene Beigabe. — Ähnlich reich und geschmackvoll, aber wieder auf ganz andere Art ausgestattet, erscheint die „Festschrift zur Einweihung des Kolpinghauses am 20. Juli 1913": Die katholischen Gesellenhospitien zu Köln 1853 bis 1913. Lex.-8° (40) Köln 1913, Verlag des Generalsekretariates der katholischen Gesellenvereine. Es sind nicht bloß die sehr ansprechenden Notizen über Kolpings persönliches Streben und Bemühen, die genaue Darlegung der Einrichtungen des neuen Kolpinghauses und die prächtig ausgeführten 40 dazu gehörigen Abbildungen, die diesem Hefte Anziehung verleihen. Der Verfasser, der derzeitige Generalpräses der katholischen Gesellenvereine, Msgre Schweitzer, weiß auch das Verständnis zu erschließen für die Bedeutung derartiger Hospitien und den ungeheuern Wandel der Verhältnisse, der seit den Tagen Kolpings in diesen Dingen stattgefunden und den von ihm gelegten guten Samenkörnern eine ungeahnte Keimkraft und großartiges Wachstum verliehen hat. Das auf eigenen wirtschaftlichen Betrieb gegründete heutige Gesellenhaus, die reife Frucht einer sechzigjährigen Entfaltung als Ledigenheim für gewerbtätige katholische junge Männer in der Fremde, entspricht einer dringenden sozialen Notwendigkeit und ist gewiß in nicht minderem Maße eine Wohltat für den einzelnen und die ganze Gesellschaft als jene ersten, mühsam zu stande gebrachten Hospize in Kolpings Tagen. — Den genannten beiden Prachtheften darf würdig angereiht werden das durch gefälliges Äußeres angenehm in die Augen fallende Festprogramm zur Feier des 100. Geburtstages des Gesellenvaters Adolf Kolping und der Einweihung des Zentral-Gesellen-Hospitiums in Köln. 8° (52) Köln 1913, Verlag des Generalsekretariates. 50 *Pf.* Außer der Festordnung und den Liedertexten bietet das hübsch illustrierte Heft einen knappen Bericht über das neue Hospiz, eine Statistik über die zurzeit bestehenden 1259 katholischen Gesellenvereine, eine kurze Geschichte der Stadt Köln, an welche dann eine Beschreibung der Hauptsehenswürdigkeiten der Stadt sich anschließt mit Stadtplan usw., also Festtagsherold und Fremdenführer auf einen Griff. — Diesen eigentlichen Festschriften gehen eine Anzahl kurzer, auf weitere Verbreitung berechneter Lebensbeschreibungen Kolpings zur Seite. Trefflich gelungen und allgemein zu empfehlen ist die verkürzte Bearbeitung des durch den früheren Generalpräses Msgre Schäffer geschaffenen Lebensbildes, das noch immer das Hauptwerk darstellt: Adolf Kolping der Gesellenvater. Ein Lebensbild, entworfen von S. G. Schäffer, Generalpräses der katholischen Gesellen-

vereine 1866—1901. Volksausgabe. Bearbeitet von Dr W. Schwer, Generalsekretär der katholischen Gesellenvereine. Mit vier Bildern. 8° (VI u. 138) Paderborn 1913, Schöningh. Geb. *M* 1.— Es ist Volksausgabe im besten Sinn, sofern jede Klasse von Lesern Befriedigung daran finden kann, flott und interessant geschrieben bis zum Ende, ohne deshalb das moralische oder belehrende Moment, das schon mit der Sache selbst gegeben ist, Einbuße leiden zu lassen. — Eine noch kürzere, aber nicht minder ansprechende Zusammenfassung bietet das freundliche Heftchen Adolf Kolping und sein Werk. Herausgegeben vom Generalsekretariat der katholischen Gesellenvereine. Kl. 8° (36) Köln 1913. 20 *Pf.* — Gleichzeitig ist auch in der neuen Sammlung „Führer des Volkes" als 5. Heft hervorgetreten: Adolf Kolping der Gesellenvater. Von Dr Albert Franz. 8° (60) M.-Gladbach 1913, Volksvereinsverlag. 60 *Pf.* Wirtschaftsgeschichtliche und sozialphilosophische Betrachtung hat hier allerdings vor der genaueren biographischen Forschung den Vorrang, bietet aber ebendadurch auch manches neu Anregende und Belehrende. Guten Blick verrät es, daß ein eigener Abschnitt für „Die Helfer" vorbehalten, namentlich aber, daß der ausgezeichneten Verdienste des Lehrers Breuer mit Nachdruck gedacht wurde. Die kleine Lebensskizze: Johann Georg Breuer, von Rektor Fritz Jorda, Elberfeld 1897, ist seinerzeit viel zu wenig beachtet und der merkwürdige, bei vielem Guten eifrigst betätigte Mann unverdienterweise allzurasch vergessen worden. Gegenüber beginnenden Legendenbildungen wird festzuhalten sein, daß Kolping bei seinem Eintreffen in Elberfeld 1845 nicht bereits eine bestehende Organisation vorfand, ebensowenig aber auch einen bestimmten Plan oder die Absicht einer Vereinsgründung fertig dahin mitbrachte. Mit den eingehenden Berichten von Kolping über seine Studentenzeit in München, seinen dortigen Verkehr und Bekanntenkreis läßt sich die Rolle kaum vereinigen, die von A. Franz ihm gleichsam als Glied des Görresschen Kreises zugeschrieben wird. Ebensowenig wie die Berichte Kolpings gewähren die ziemlich einläßlichen Briefe Kettelers aus jener Zeit auch nur den geringsten Anhaltspunkt für eine nähere Bekanntschaft, geschweige denn die angeblichen gemeinsamen Erörterungen zwischen den beiden nachmals auf sozialem Gebiet so verdienten Männern. Die Möglichkeit, daß Kolping in München das eine oder andere Mal mit Ketteler ins Gespräch gekommen und daß dieser die Rede auf die Lage des Handwerkerstandes gelenkt habe, ist ja nicht von vornherein auszuschließen; es mag auch sein, daß Kolping irgend einmal aus seiner Erinnerung etwas derartiges erzählt hat, aber bestimmte Angaben liegen nicht darüber vor. Selbst Kolpings Biograph, der mit ihm persönlich viele Jahre hindurch in näherem Verkehr gestanden, hat nichts davon zu sagen gewußt. Große Zurückhaltung und weise Einschränkung wird daher solchen später aufgekommenen Erzählungen gegenüber angebracht sein. — Aus den zahlreichen kürzeren biographischen Darstellungen, welche bei Anlaß der Festfeier in verschiedenen Zeitschriften dem Andenken Kolpings gewidmet wurden, wäre besonders hinzuweisen auf das „Gedenkblatt", mit welchem in der „Caritas" (18. Jahrgang, Nr 10, Juli 1913) Heinrich Auer den „Gesellenvater Kolping" gefeiert hat.

Abgesehen von Kolpings Person, hat die Festfeier auch auf seine sozialen Werke, den Gesellenverein und die Gesellenhäuser, die Aufmerksamkeit wieder mehr hingerichtet. Ein kleines Flugblatt, gedruckt bei Fredebeul & Koenen in Essen-Ruhr, gibt eine recht brauchbare „Übersicht über die Ergebnisse der Verbandsstatistik 1912", welche der Verband der katholischen Gesellenvereine ausgehen läßt. — Nicht minderes Interesse wird geweckt durch: Das Unterrichtswesen der katholischen Gesellenvereine, eine Erläuterung der bei Gelegenheit der Zentenarfeier Kolpings am 20. Juli 1913 von den Fachabteilungen des Kölner Gesellenvereins veranstalteten Ausstellung. 8° (8) Köln (o. J.). Hier gewinnt man Einblick nicht nur in die Bestrebungen zur Ergänzung des Schulunterrichts und der Weiterbildung für die Gesellen, sondern mehr noch in die Art der weiteren

technischen Ausbildung in den bestehenden elf Fachabteilungen, von denen die Mehrzahl bereits durch eine Tätigkeit von über zwanzig Jahren sich bewährt hat. — Weiter ausgreifend und nach allen Seiten orientierend ist die auf Grund von Dr Vosens einstmaliger verdienstvoller Schrift (Frankfurter zeitgemäße Broschüren 1865) hergestellte Neubearbeitung: Der katholische Gesellenverein in seiner sozialen Bedeutung, umgearbeitet und ergänzt nach den Ergebnissen der Verbandsstatistik vom 1. Januar 1911. 8° (36) Köln 1911, Verlag des Generalsekretariates. 25 *Pf.* — Nicht so direkt das Wesen und die Geschichte des Gesellenvereins zu erklären, als vielmehr seine unverminderte Zeitgemäßheit für die Verhältnisse der Gegenwart und seine großen Zukunftsaufgaben nachzuweisen, ist der Zweck einer kleinen, in den Wiener „Sozialen Studien" 5. Heft herausgegebenen Broschüre: Katholische Gesellenvereine, Vortrag, gehalten bei der „Sozialen Woche" 5.—11. September in Wien. Von Franz Schmitz. 8° (16) Wien 1912, Volksbund-Verlag. Die Grundzüge der bestehenden Einrichtungen werden gegen verständnislose Einwände daraus gerechtfertigt, daß der Gesellenverein eine katholische, also konfessionelle Jugendvereinigung, und seine Aufgaben davon abgeleitet, daß er den Doppelcharakter der Jugend- und der Standesorganisationen in sich vereinige. — Endlich bringt noch „Der Volksverein", Zeitschrift des Volksvereins für das katholische Deutschland, gegründet 1890, 23. Jahrgang 1913, 5. Heft, unter dem Titel „Vater Kolping" eine gut orientierende Abhandlung über den Gesellenverein und seinen Begründer, den er besonders als sozialen Reformator schildert. Besonders beachtenswert ist der Schlußgedanke: „Die Vorschule des Gesellenvereins aber, darin die Jugendlichen bis 17, 18 Jahren, die Lehrlinge, sich ans Vereinsleben gewöhnen und für die Standesvereine erzogen werden sollen, das ist der katholische Jugendverein."

Die Armenseelenpredigt. Von Dr Paul Wilhelm v. Keppler. Erste bis dritte Auflage. 8° (VIII u. 208) Freiburg 1913, Herder. *M* 2.—; geb. in Leinwand *M* 2.80

Es liegt die Stimmung des Allerseelentages über diesem schönen Buche, heiliger Ernst, wehmütiges Gedenken und flehende Bitte. Dem Priester, dem „Manne zweier Welten", bietet der hochwürdigste Herr Verfasser ein reiches, kritisch und feinsinnig ausgesuchtes Material für die seelsorgerisch so wichtige Armenseelenpredigt. Aber das Buch ist mehr als eine Stoffsammlung, als eine homiletische Anregung, die mit zartem psychologischen Verständnis auf Gefahren und Mißgriffe aufmerksam macht und in vier zum Schlusse angefügten Homilien wahre Musterpredigten gewährt; es ist eine Fürbitte für die armen Seelen, wie sie wirkungsvoller selten ausgesprochen wurde. Die beiden Gedanken „Freud und Leid des Reinigungsortes" durchdringen sich im ganzen Buche zu jener Stimmung, auf der etwas von dem Zauber der Danteschen Schilderung des Purgatorio liegt. Wir hätten nur einen Wunsch, der hochwürdigste Herr möchte doch für unsere Gebildeten die Gedanken seines Buches ausgestalten. Das würde dem Diesseits den Adel ernster Gedanken, den lieben Hingeschiedenen den Trost des Gebetes vermitteln.

Zu Füßen des Meisters. Kurze Betrachtungen für vielbeschäftigte Priester. Von Anton Huonder S. J. Fünfte und sechste Auflage. 12° (XX u. 332) Freiburg 1913, Herder. *M* 2.30; geb. in Leinw. *M* 2.80

Das Büchlein war ein Schuß ins Schwarze. Das zeigen die schnell nötig gewordenen neuen Auflagen und die äußerst lobenden Besprechungen aus allen Teilen Deutschlands. Etwas vom Paulusherzen zittert in diesen markigen, geistvollen, zeitgemäßen, apostolischen Erwägungen. Von allen Sorgen und allen Idealen des Priestertums ist in den kurzen Kapiteln die Rede, und alles das wird eingetaucht in den Frieden, in die Liebe und in die Kraft des Evangeliums. Das ist das Geheimnis dieser vielsagenden Kürze, daß sie den Vielbeschäftigten von heute freundlich

lockt, um ihn dann doch länger in der Betrachtung zu halten, als das sonst viel ausgedehntere Punkte fertig bringen.

Leben und Segen der Vollkommenheit. Anleitung zu einem frommen Leben für christliche Laien. Von Eduard Fehringer. 12° (XVI u. 424) Freiburg 1913, Herder. *M* 3.20; geb. *M* 4.—

Laien, welche sich in der Welt heiligen wollen, besonders solchen aus dem dritten Orden des hl. Franziskus und Dominikus, sowie Oblaten des hl. Benediktus ist dieses neue Bändchen der Aszetischen Bibliothek gewidmet. Es schließt sich eng an die besten Werke über das Streben nach Vollkommenheit, besonders an neuere an, berücksichtigt darum ausgiebig die heutigen Verhältnisse und Anforderungen. Das Ganze dürfte wohl gewinnen, wenn in einer folgenden Auflage die aus neueren, den meisten Lesern doch unbekannten Schriftstellern entlehnten Gedanken nicht immer wörtlich und mit Angabe des Werkes und der Seitenzahl mitgeteilt, also nur im Anfange die benutzten Hilfsmittel genannt würden. Die Lesung ist dann leichter. Arbeitsamkeit zu empfehlen, war gut, aber als „Tugend" ist sie doch nicht zu bezeichnen.

Ein wohlgemeintes Wort an Braut- und Eheleute. Von Em. Huch. 24° (16) Innsbruck 1913, Verlag der Kinderfreund-Anstalt. 1 Stück 8 *Pf.*, 50 Stück *M* 3.30, 100 Stück *M* 5.85

„Die christliche Ehe, diese Pflanzstätte der Kinder Gottes, ist heute in großer Gefahr, zusammenzubrechen." Anschließend an diese Eingangszeilen gibt das Büchlein über die christliche Auffassung und über die Pflichten der Ehe eine faßliche Belehrung, die sich nicht nur den Brautleuten, sondern auch dem Seelsorger nützlich erweisen wird. Beachtenswert sind auch die Trostworte für kinderlose Ehen.

Ein Ratinger Meßbuchcodex aus dem 12. bis 13. Jahrhundert. Von Arnold Dresen. [Sonderabdruck aus dem Jahrbuch XXVI des Düsseldorfer Geschichtsvereins.] Mit zwei Tafeln. 8° (34) Düsseldorf 1913, Lintz.

Das in der Königlichen Hofbibliothek zu München als Cod. lat. 10075 ruhende Missale von Ratingen ist wichtig, weil es einen der ältesten um 1200 geschriebenen Kalender des Kölner Domes, Einträge über Anniversarien, Hymnen, Sequenzen u. dgl. enthält, die alle vom Herausgeber mit anerkennenswerter Sorgfalt mitgeteilt und erklärt werden, so daß seine Abhandlung einen willkommenen Beitrag bildet zur Geschichte der mittelalterlichen Liturgie im Erzbistum Köln.

Die Requiemsmessen. Von Fr. Xav. Rindfleisch. Dritte Auflage. Regensburg 1913, Pustet. *M* 1.40; geb. *M* 2.—

An diesem kleinen Werk wurden bei seinem ersten Erscheinen Klarheit, Übersichtlichkeit und Zuverlässigkeit gerühmt (vgl. diese Zeitschrift LXI 219). Zu diesen Vorzügen kommt in der neuen Auflage hinzu, daß die zum Teil „tiefeinschneidenden" neueren Bestimmungen mit aufgenommen und bedeutsamere Partien im Druck mehr noch als früher hervorgehoben sind, was den Gebrauch des Buches leichter und angenehmer macht. Leider konnte das wichtige Dekret des Sacrum Officium vom 19. Februar 1913 nicht mehr berücksichtigt werden, wonach Messen für Verstorbene nicht einmal mehr zur Gewinnung des Altarprivilegs in schwarzer Farbe müssen gelesen werden. Die am Ende beigefügte Tabelle ermöglicht es, leicht und bequem zu wissen, ob eine Totenmesse an dem betreffenden Tage gestattet sei.

Thomasschriften. Untersuchungen über die Schriften Thomas' von Aquino. Von Dr Anton Michelitsch. I. Band: Bibliographisches. gr. 8° (XII u. 252) Graz 1913, Styria. *M* 5.—

Ein Gedanke wird hier verwirklicht, an dem alle Freunde des hl. Thomas Gefallen haben müssen. Die „Thomistenschriften" sollen laut Vorwort Übersetzungen von Werken des Aquinaten und seiner größten Schüler bringen. Der vorliegende

Band beginnt die philosophische Reihe und ist zugleich der erste Band einer auf drei Bände berechneten großen Veröffentlichung: „Thomasschriften.“ Er nennt, auf umfassendstem Forscherfleiß beruhend, die Quellen zur Lebensbeschreibung des Heiligen, die Bibliotheken mit echten und unechten Handschriften, die alten Kataloge, die gedruckten Thomasschriften, wenigstens die Wiegendrucke und Gesamtausgaben, während die späteren Sonderausgaben erst im zweiten Band bei den einzelnen Werken namhaft gemacht werden sollen. Mehrfache Tabellen sorgen für leichte Verwendbarkeit des weitschichtigen Stoffes.

Der Idealismus. Von O. Hartwich. 12° (106) [Ideal und Leben. Herausgegeben von Dr J. Klug. 5. Heft.] Paderborn 1913, Schöningh. *M* 1.—

Das Bändchen stammt von einem Protestanten und vertritt auch Ansichten, die für Katholiken unannehmbar sind. So S. 49: „Daß ein solcher Gott ist, kann nicht mit der Vernunft bewiesen, sondern nur mit dem Gemüte instinktmäßig empfunden werden. Darum ist Religion — kultisch und ethisch genommen — nie eine Sache des objektiven Wissens, sondern immer des subjektiven Überzeugtseins oder ‚Glaubens‘. . . . Der Glaube ist nicht jedermanns Ding, so wenig wie etwa Scham, Takt, Geschmack, Gottgefühl, Billigkeitssinn oder Gewissen jedermanns Dinge sind.“ Oder S. 17: „Hat es doch ohne Frage für die Menschengattung irgendwann einmal eine Zeit gegeben, wo alle ihre Anlagen, wie sie auch immer heißen mögen, im ethischen Sinne noch gleichwertig waren. Da gab es noch keinerlei Moral, noch kein Gebot oder Verbot, sondern alles gehörte allen, und allen war alles erlaubt.“ Der Verfasser möchte den Idealismus, nicht den erkenntnistheoretischen, sondern den praktischen, den Vertretern des Realismus dadurch näher bringen, daß er zeigt, wie der Idealismus seinen Quellboden in der menschlichen Seele hat. Zu diesem Behufe unterscheidet er sechserlei Idealismus, dem ebensoviele Kulturgebiete entsprechen: nämlich das wissenschaftlich-technische, das gesellschaftlich-organisatorische, das ästhetische, das religiös-kultische, das bürgerlich-sittliche, das religiös-sittliche. Die zwei letzten Idealismen sind Idealismus im engeren Sinne, die dem Verfasser vor allem am Herzen liegen. Der seelische Quellgrund der Kultur sei die Phantasie, d. h. das Vermögen, sich auch Vorstellungen von Dingen zu machen, die noch nicht existieren; Mägde der Phantasie seien Vernunft und Wille. Für die einzelnen Kulturgebiete stehen der Phantasie aber noch sechs Edelinstinkte zur Seite: für die wissenschaftlich-technische die Scham, „kraft deren man errötet, wenn man die Möglichkeit eines Kulturfortschrittes phantasiemäßig klar im Bewußtsein trägt, aber zur Verwirklichung dieser Idee nichts tut“ (S. 31 f). Ähnlich für die fünf übrigen der Takt, der Geschmack, das Gottgefühl, der Billigkeitssinn, das Gewissen. Der Inhalt dieser Edelinstinkte ist zunächst lediglich subjektiv, objektiv wird er erst durch den consensus omnium. Das ist nun gewiß eine eigenartige Kulturpsychologie: Einteilungen, Begriffe, Begründungen müssen auf Kritik gefaßt sein. Der Grundgedanke des Verfassers, daß die sittliche und religiöse Kultur durchaus im Menschen wurzeln und unabweisbaren Bedürfnissen seines Wesens entsprechen, bleibt natürlich vollkommen richtig; auch ist manches Einzelne, was über diese höchsten Kulturgebiete gesagt wird, sehr zutreffend.

Das zweite Gesicht (Die „Vorgeschichten“) nach Wirklichkeit und Wesen. Von Dr Friedrich Zurbonsen. Dritte, vermehrte Auflage. gr. 8° (VI u. 124) Köln 1913, Bachem. *M* 2.—

Der Wert dieser Schrift liegt in dem Abschnitt „Die Vorgeschichte in Westfalen“ in der Sammlung gut beglaubigter, typischer Fälle, für welche im Anhang neuere Zeugenaussagen beigebracht werden, sowie in den reichen Literaturverweisen. Zurbonsen sieht im „Zweiten Gesicht der Spökenkieker“ eine anormale seelische Erscheinung; sie ist ihrem Wesen nach eine zum Bilde gesteigerte Ahnung. Dem kann Referent zustimmen. Dagegen scheint ihm ein wirkliches Hellsehen zukünftiger

Dinge als solcher in diesen Fällen nicht erwiesen. Das „Unterbewußtsein“ hat keine höheren Fähigkeiten als das klare Tagesbewußtsein, und Referent glaubt nicht, daß eine „Versenkung der Seele ins Universum“ aus einer Ahnung ein wirkliches Voraus w i s s e n zu gestalten vermöge. Für die „unendliche Geistigkeit der Seele“ bietet die rationelle Psychologie bessere Beweise als die „zweiten Gesichte“. Zur Sache vgl. d i e s e Zeitschrift LXXVI 264 ff 389 ff.

Die Geschichte der Kirche Christi, dem katholischen Volke dargestellt. Von Joh. Jbach. Z w e i t e, n e u i l l u s t r i e r t e A u s g a b e. Bearbeitet von Prof. Dr G r e g o r S c h w a m b o r n. Mit 50 Einschaltbildern und 572 Abbildungen im Text. Folio. (884) Einsiedeln 1913, Benziger & Co.

Was bei der Neuauflage zunächst in die Augen fällt, ist die reiche, glänzende Ausstattung, durch welche das an und für sich schon recht gefällige Außengewand der früheren Auflage ganz in den Schatten gestellt wird. Das Format ist bedeutend größer, die Druckanordnung noch gefälliger und für das Auge wohltuender. Die zahlreichen Abbildungen sind recht gut ausgewählt und geeignet, Interesse einzuflößen. Die Beigabe von geographischen Karten wie die glückliche Nebeneinanderstellung weltberühmter Gebäude verdienen besonders hervorgehoben zu werden. Der Text ist sorgfältig durchgesehen und manche Kleinigkeiten sind verbessert worden. Neu hinzugekommen ist der Bericht über die Pontifikate Leos XIII. und Pius' X., wie auch ein Schlußkapitel über das katholische Missionswesen in unsern Tagen. Die Hauptsache ist, daß der ganze Charakter des schönen Buches und der gute Geist, der es beseelt, erhalten worden ist. Der Neuherausgeber hat mit Verständnis und Pietät seines Amtes gewaltet. Es bleibt daher auch das Urteil vollauf bestehen, welches d i e s e Zeitschrift 1900 über die erste Auflage ausgesprochen hat (vgl. LVIII 220 f), in welchem das Werk empfohlen wird als „ein prächtiges Volksbuch, der Belehrung dienend wie der Erbauung ..., von warmem katholischen Geiste durchweht“.

Die Geschichte der katholischen Kirche in ausgearbeiteten Dispositionen zu Vorträgen für Vereine, Schule und Kirche, zugleich ein kirchengeschichtliches Nachschlage- und Erbauungsbuch für die katholische Familie. Von A n t o n E n d e r. D r i t t e, v e r b e s s e r t e u n d e r g ä n z t e A u f l a g e. gr. 8° (1088) Einsiedeln 1913, Benziger. *M* 15.—; geb. *M* 20.—

Das eigentümliche Werk, das ausschließlich den Zwecken der Praxis dienen will und wirklich auch vielfach dienen kann, ist jedenfalls mit viel Liebe und Fleiß ausgearbeitet und in s e h r gutem Geiste gehalten. Über die zweite Auflage 1901 ist in d i e s e r Zeitschrift (LXIV 339) eine eingehende Würdigung gegeben worden; die neue Auflage fügt (S. 1009—1015) einen Überblick über das Pontifikat Pius' X. hinzu; S. 663 ist hinsichtlich der angeblichen Zahl der Opfer der Bartholomäusnacht eine Berichtigung angebracht, sonst sind die Änderungen nach Zahl, Umfang und Inhalt ganz unbedeutend.

Der Kulturkampf im Ermland. Von Dr F r. D i t t r i c h. 8° (IV u. 368) Berlin 1913, Germania. *M* 4.—

Über ein Menschenalter trennt uns bereits von den Zeiten des Kulturkampfes. Die Helden, Bischöfe und Priester, die ihre Treue gegen die heilige Kirche mit Güterverlust, Kerker und Verbannung büßen mußten, sind dahingeschieden. Das neue Geschlecht weiß wenig mehr von den tempi passati, wie man sie bisweilen schon, gleichsam abweisend, nennen hören kann. Und doch wäre es ein großer Schaden, würde das Andenken an jene glorreiche Zeit der Opfer und Leiden für die heiligsten Güter aus unserem Gedächtnis verschwinden. Wenn auch nicht mehr gewalttätig wie damals, so dauert die Bekämpfung der katholischen Kirche und katholischer Gesinnungstreue doch in einer Weise fort, die Laien wie Priester vor große Opfer stellen kann. Da ist es gut, die Beispiele der Väter vor Augen zu haben, damit wir uns ihrer

nicht unwürdig zeigen. Schon aus diesen Gründen muß das neue Buch des hochwürdigen Frauenburger Dompropstes aufs wärmste begrüßt werden. Drei Umstände machen es aber noch besonders schätzenswert. Das Ermland hat nämlich die Nöten des Kulturkampfes fast zuallererst verkosten müssen. Und wenn auch sein edler Oberhirt, wohl infolge des besondern Verhältnisses, in dem er zu Kaiser Wilhelm I. und Kaiserin Augusta stand, nicht in die Verbannung ziehen mußte, so sind ihm im übrigen keine persönlichen oder rechtlichen Kränkungen erspart geblieben, welche kulturkämpferische Regierungen und Beamte jener Zeit und abgefallene Priester einem katholischen Bischofe antun mochten. Die Geschichte des Ermländer Kulturkampfes ist ein Musterbeispiel dafür, wie damals gegen katholische Bischöfe, Priester und Gemeinden, gegen katholische Priester- und Lehrerseminare, Gymnasien, höhere und niedere Schulen, sowie gegen katholische Ordensniederlassungen, selbst mit Verletzung der persönlichen Gewissensfreiheit, vorgegangen wurde. Dazu kommt, daß der Verfasser fast überall in der Lage war, die an der bischöflichen Kurie bewahrten Originalakten zu benutzen, und in der Ermländischen Zeitung die Berichte vor sich hatte, die entweder von den Betroffenen selbst oder von solchen, welche den Dingen sehr nahe standen, herrührten und darum Zuverlässigkeit beanspruchen können. Endlich hat er sich mit Vorbedacht beinahe aller prinzipiellen Erörterungen enthalten. Nur die Tatsachen reden hier, freilich mit ergreifender Gewalt. Möge deshalb das vortreffliche Buch die weiteste Verbreitung finden — „zur Erinnerung an die vielen, welche während des Kulturkampfes so wacker gestritten und so schwer gelitten haben und nun schon fast alle im Grabe liegen, sodann zur Orientierung für die jüngere Generation, welche den Kulturkampf nicht mit erlebt hat und nur hier und da in seinen Folgen kennt und empfindet. Meminisse iuvabit". (Vorwort.)

Jesuitenkalender 1914. Eine Jubiläumsgabe zur Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu dem katholischen Volke in Dankbarkeit dargeboten von Priestern der Gesellschaft Jesu. Mit 57 Illustrationen und 11 Kunstblättern. Lex.-8° (196) Regensburg 1913, Habbel. Geheftet 80 *Pf.*; geb. *M* 2.—

Zur ersten Hundertjahrfeier der durch Pius VII. wiederhergestellten Gesellschaft Jesu (7. August 1814) will der Jesuitenkalender das wechselvolle, an Verfolgungen und Erfolgen so reiche Wirken der deutschen Jesuiten zeigen. Nach einem kurzen historischen Überblick über die Entstehung und Entwicklung der deutschen Provinz wird die Tätigkeit in Volksmissionen, im Dienste der Wissenschaft und der Barmherzigkeit, in der Jugenderziehung und in der Heidenmission geschildert. Immer sind es konkrete Einzelbilder, aus denen der innere Geist herausleuchtet. Zwischen diese Artikel ist eine Fülle biographischer Notizen, kleiner Anekdoten und stimmungsvoller Gedichte ausgestreut; selbst eine Humoreske und einige größere Erzählungen fehlen nicht. Namentlich sind die von Jón Svensson geschilderten Erlebnisse zweier isländischen Knaben von ungewöhnlichem Reiz. Außer zahlreichen Textbildern ziert den Kalender eine Reihe einfarbiger und bunter Tafeln, die zum Teil von namhaften Künstlern wie Momme Nissen und Baumhauer eigens entworfen und durch die Verlagshandlung in anerkennenswerter Technik ausgeführt worden sind.

Die wichtigeren Stifte, Abteien und Klöster in der alten Erzdiözese Köln. 3. Teil: Zisterzienserklöster, Prämonstratenserklöster und Klöster verschiedener Orden. Von E. Podlech. gr. 8° (VIII u. 246) Breslau 1913, Goerlich & Coch. *M* 6.80

Schon nach Jahresfrist legt uns der Verfasser den dritten und Schlußband seiner verdienstlichen Arbeit vor (vgl. diese Zeitschrift LXXXIII 96 u. LXXXIV 461). Von allgemeinerem Interesse dürften die Schicksale der im dritten Abschnitt behandelten zehn Ordensniederlassungen sein. In kurzen und klaren Zügen sehen wir die Geschichte der Kölner Dominikaner-, Kartäuser- und Minoritenklöster, der Bonner Minoriten- und Kapuzinerklöster, des Franziskanerklosters in Brühl, des

Franziskanerklosters und des Jesuitenkollegs in Köln, des Kreuzbrüderklosters in Schwarzenbroich und des Kölner Ursulinenklosters vor uns vorüberziehen. Wie viel Gutes und Schönes ist nicht im Laufe der Jahrhunderte von ihren seeleneifrigen Insassen geschaffen worden! Wehmut beschleicht den Leser, wenn es am Schlusse heißt: „Und so ist das Kölner Ursulinenkloster von allen in diesem dritten Bande besprochenen Klöstern der alten Erzdiözese Köln das einzige, welches noch heute besteht." — Sind auch die vorher behandelten 40 Zisterzienser- und Prämonstratenserklöster nicht von gleicher Bedeutung, so möchte man sie doch nicht vermissen. Im ganzen enthalten die drei Bände die Chronik von nicht weniger als 114 Klostergründungen der alten Kölner Erzdiözese. — Wenn die benutzte Literatur auch noch vervollständigt werden könnte (es fehlt z. B. B. Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge), so sind doch besonders die einschlägigen älteren Werke wohl vertreten. Ein Personen- und Sachregister in jedem Band und im letzten ein Verzeichnis der in den drei Bänden vorkommenden kölnischen Heiligen und Seligen erleichtert die Benutzung des für weitere Kreise bestimmten Werkes.

Lothringen und seine Hauptstadt. Festschrift zur 60. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Metz 1913. In Verbindung mit Prof. J. B. Keune und Dr R. S. Bour herausgegeben von Dr A. Ruppel. Lex.-8° (558) Metz 1913, Lothringer Verlags- und Hilfsverein. *M* 3.—

In der Aussicht auf den nahenden Katholikentag hatte man sich in Metz zusammengetan, um über Stadt und Land, die den Gästen aus ganz Deutschland den Willkomm zu bieten sich anschickten, in einem tüchtigen, von Fachkundigen gemeinsam gearbeiteten Werke möglichst allseitige Auskunft zu geben. Andere Kongreßstädte hatten mit freundlichen Fremdenführern oder einer kurzen Stadtgeschichte sich begnügt, in Metz aber gab die Empfindung den Ausschlag, daß Lothringen nach seinem Wert und seiner Sonderart in Deutschland nicht genügend gekannt und gewürdigt, das Lothringer Volk von den Deutschen nicht verstanden werde. Das stattliche Werk, das deshalb dargeboten wird, ist von vielfachem und bleibendem Wert; der in Rücksicht des gemeinen Nutzens festgesetzte, unverhältnismäßig geringe Preis darf nicht dazu verleiten, es niedriger einzuschätzen. Im ersten Teil werden in 33 Kapiteln die Eigentümlichkeiten, Schönheiten und Reichtümer des Lothringer Landes, seine Bebauung und seine Industrie, seine Verkehrswege und seine Gewerbe, seine Geschichte und seine Ruhmestitel von berufenen Sachkennern in lehrreicher, oft recht anziehender Weise behandelt. Manches Stück, wie „Die alten Städtchen", „Dorf und Bauernhaus", „Schlösser und Herrensitze", übt wohl auf jeden Leser seinen Reiz. Von ernsterer Bedeutung sind die Ausführungen H. Reumonts über „die parteipolitische Entwicklung in Lothringen", wo für die eigenartige Veranlagung und Gestimmtheit der Alteinheimischen, insbesondere das kräftige Volksbewußtsein der Lothringer, ihre wirkliche Stellung sowohl dem Elsaß wie Deutschland gegenüber, ein Verständnis angebahnt wird, das seit Neuordnung der politischen Verhältnisse des Landes den Deutschen vielfach gefehlt hat. Der nur um weniges kürzere zweite Teil beschäftigt sich ausschließlich mit der Stadt Metz, ihren Schicksalen, Bauten und gegenwärtigen Zuständen, und auch in diesen 22 Kapiteln gibt es Neues zu lernen. Hervorgehoben sei die treffliche Auskunft über die vorhandenen Archive und Sammlungen, wie die fachkundige Beschreibung der Kathedrale und der übrigen Kirchen. Im ganzen waren die Aufgaben recht glücklich zugemessen, so daß die verschiedenen Gebiete jedesmal von kompetenten Kennern behandelt werden und Stadt und Land wirklich nach allen Seiten hin voll eingeschätzt werden können. Hinsichtlich des Stoffes könnte eher von Überfülle als von bemerkbaren Lücken die Rede sein, es sei denn daß man ein Wort des Andenkens für das einst blühende Collège St-Clément vermißte. Besondere Anerkennung verdienen die Kunstbeilagen, Karten und Textabbildungen, die sehr reichlich zugemessen, vorzüglich ausgewählt

und aufs feinste ausgeführt sind. Bei der Verteilung der herrlichen Beilagen hätte wohl auf den Text etwas mehr Rücksicht genommen werden können. Ließ sich auch eine konsequente Parallelstellung von Text und Bild aus praktischen Rücksichten nicht überall durchführen, so hätte doch allzu Störendes vermieden werden können (zur Beschreibung des Domes das Theater, zur Schilderung des Ney-Denkmals das Reiterstandbild Kaiser Wilhelms, zu der Bautätigkeit des Bischofs de Coislin die neue evangelische Stadtkirche). Indessen wird durch die ausgezeichnete Schönheit und freigebig zugemessene Zahl der Abbildungen das kleine Unbehagen reichlich wettgemacht.

Die Schlacht bei Leipzig. Von Prof. Aloys Schulte. Mit einem Schlachtenplan. 4° (32) Bonn 1913, Markus.

Trotz der vielfachen Behandlung der Völkerschlacht ist es Professor Schulte gelungen, in seiner Rede bei Antritt des Rektorates der im denkwürdigen Jahre 1813 neu gegründeten rheinischen Universität durch meisterhafte Zusammenfassung der wichtigsten Umstände ein fesselndes Bild zu entwerfen. Es gipfelt in dem Trinkspruch Blüchers bei dessen letzter Begegnung mit dem Fürsten Schwarzenberg: „Auf das Wohlsein des Feldherrn, der drei Monarchen in seinem Hauptquartier hatte und den Feind dennoch schlug!" Am 17. Oktober stritten 205 000 Verbündete gegen 190 000 Mann Napoleons, am 18. Oktober 295 000, während Napoleon nur mehr 160 000 um sich hatte. Vom 14. bis 19. Oktober zählten die Verbündeten 54 000 Tote und Verwundete, die Franzosen verloren, ungerechnet die Gefangenen, 38 000. Napoleon brachte höchstens noch 90 000 waffenfähige Soldaten über die Saale.

Aus Kunst und Leben. Von Dr Paul Wilhelm v. Keppler. Vierte und fünfte, vermehrte Auflage. Mit 6 Tafeln und 140 Abbildungen im Text. gr. 8° (X u. 384) Freiburg 1913, Herder. *M* 6.50; geb. *M* 8.— u. *M* 9.50

Sehr gern bringen wir die vierte und fünfte Auflage der obigen Schrift in dieser Zeitschrift zur Anzeige, deren erste in Band LXX (S. 353) derselben eine Besprechung fand. Es ist hocherfreulich, wahrzunehmen, wie rasch und in wie weiten Kreisen das schöne Buch sich Sympathien erworben hat und ein lieber Freund geworden ist. Ihm bei seinem neuen Ausgang eine Empfehlung mit auf den Weg geben zu wollen, halten wir darum auch für unnötig, ja für unbescheiden. Immerhin dürfen und möchten wir es wenigstens mit dem Wunsche begleiten, daß es auch diesmal wieder mit seiner Fülle großer und tiefer Gedanken, weiter, hoher Ausblicke, geist- und stimmungsvoller Betrachtungen und packender Anregungen bei manchen als Gast, der für Geist und Herz Erquickung bringt, Einkehr halte. Die Zahl der Illustrationen ist um 22, der Text um zwei Darbietungen vermehrt, um eine tiefsinnige Erklärung des Bildschmuckes eines aus Alpirsbach stammenden, jetzt in der protestantischen Kirche zu Freudenstadt sich befindenden romanischen Taufsteines und um die herrliche, noch lange zeitgemäße Rede über das Papsttum als Hort der Autorität, die der Hochwürdigste Herr Verfasser auf der Katholikenversammlung zu Aachen hielt.

Wohin treiben wir? Zwei Reden über Kultur und Kunst. Von Julius Meier-Graefe. kl. 8° (116) Berlin 1913, Fischer. *M* 1.50

Die Schrecknisse der Irrfahrten des modernsten Expressionismus haben es selbst einem Meier-Graefe angetan. Er war einer der lautesten und erfolgreichsten Herolde für die Kunst der Greco, Cézannes, van Goghe. Hier wollte er Halt machen. Allein der Zug ließ sich dort nicht bremsen, wo er es wollte. Nun sieht er die Gefahr. Er erhebt seine warnende Stimme. Aber sie ziehen doch nur die bittere logische Konsequenz aus den Prämissen, die er in seinen Büchern gestellt und die er auch in diesen zwei Reden durch erneute Himmelerhebung jener Stammväter des Expressionismus wieder stellt. Darum fürchten wir sehr, daß sein Warnruf trotz

mancher geistvollen und treffenden Gedanken ungehört verhallt. Uns trennt von diesen Warnungsrufen noch immer eine himmelweite Kluft. Hie Christentum, hie modernes Heidentum! Darüber mit ihm zu rechten, wäre vergebliches Bemühen.

Heimatbilder deutscher Kunst, in neun Farben auf Stein von Meisterhand gezeichnet. Bildgröße 42 × 60 cm, Blattgröße 62 × 80 cm. Berlin-Schöneberg, Schneider. Jedes Blatt *M* 1.80

Stimmungsvolle, von Künstlerhand entworfene farbige Bilder aus unserer deutschen Heimat, wie solche der Verlag von Franz Schneider zu veröffentlichen begonnen hat, wird man gern empfehlen. Sie sind ein schöner, wirkungsvoller Zimmerschmuck, erfreuen das Auge, helfen den Geschmack veredeln und wecken Sinn für die Schönheiten unseres Vaterlandes und mit diesem Sinne auch Liebe zu ihnen, Freude an ihnen. Bisher sind vier Blätter erschienen, Meeresbrandung an der Nordsee und Winterstille im Schwarzwald, beide von Professor K. Biese, Sommersonnenschein in der Mark von Professor Fr. Kallmorgen und Winteridyll in einem pommerischen Städtchen von H. Hartig. Sehr wirkungsvoll ist das erste der vier Bilder, zumal bei etwas längerem Betrachten, reich an ernster, friedvoller Winterstimmung das zweite. Auf der Darstellung aus der Mark stören etwas die dunkeln, zu schweren und dabei zu dicht über den Himmel verstreuten Wolken. Das prächtig gruppierte Winteridyll ist leider zu tief in Schwarz getaucht; eine lichtere Farbengebung würde dem Blatt von Vorteil sein, ohne seinem Stimmungsgehalt zu schaden. Der Preis der Bilder ist bei ihrer Größe und ihrer vortrefflichen Ausführung sehr mäßig.

Das fünfte Buch der Ilias. Grundlagen einer homerischen Poetik. Von Professor Dr Engelbert Drerup. 8° (VIII u. 452) Paderborn 1913, Schöningh. *M* 7.40

Eine reiche Gabe bietet Prof. Dr Drerup mit diesem Büchlein, das der Verlag Schöningh in bekannter gefälliger Weise ausgestattet hat, allen Freunden des unsterblichen Sängers. Er unterzieht das fünfte Buch der Ilias *(Διομήδους ἀριστεία)* einer eingehenden kritisch-ästhetischen Untersuchung in der ausgesprochenen Absicht, damit einen Beitrag zur Lösung der „Homerischen Frage" und zur homerischen Poetik zu liefern. Entsprechend gliedert sich das Werk in drei Teile. Im ersten „Zur Einführung" (S. 1—75) wird ein kurzer Überblick über den Stand der Homerforschung gegeben und der Weg gezeigt, welchen der Verfasser einschlagen will: Der Dichter soll aus sich selber erklärt werden. Der Hauptteil „Ilias Buch 5" (S. 76—346) enthüllt in liebevoller, tiefdringender Zergliederung die ganze Schönheit im Aufbau des Gesanges, welche zur Annahme eines einzigen, hochbegabten Dichters geradezu nötigt. Im dritten Teile „Rückblick und Ausblick" (S. 347 bis 420) werden die gewonnenen Ergebnisse für die Homerforschung im allgemeinen verwertet und besonders über Homers poetische Technik und sein Verhältnis zur Religion treffende Bemerkungen gemacht. Den Beschluß bildet ein Anhang „Die Rhapsodien der Ilias und der Odyssee" (S. 421—425) und ein fünffaches, mit größtem Fleiß gearbeitetes Register (S. 436—451), welches die Ausnutzung des reichen Inhaltes außerordentlich erleichtert. Meisterhaft gelungen ist der zweite Teil. Man kann durchweg den feinsinnigen Bemerkungen nur Beifall zollen. Wie treffend ist z. B. der Hinweis auf das hochvornehme Benehmen, welches der Dichter Apollo beilegt (S. 210 f). Überhaupt gehören wohl die Erklärungen der Götterszenen, deren vollendete Komik Drerup ins helle Licht rückt und zugleich mit der Annahme eines gut religiösen Dichters zu vereinigen sucht, mit zu den schönsten Stellen. Nur das feindselige Benehmen Athenes gegen Aphrodite scheint weniger gut mit dem „altjüngferlichen Groll des späten Mädchens gegen die Göttin der Liebe" (S. 108 f) erklärt. Götter und Göttinnen altern nicht. Bedarf denn überhaupt der Gegensatz zwischen Athene Parthenos, der jungfräulichen Tochter des

Zeus, und Aphrodite, der Göttin der Wollust, einer Erklärung? Für diesen Gegensatz hatten auch schon die alten Heiden Verständnis. Drerup hat sich schon in seinem in München 1903 veröffentlichten „Homer" (vgl. diese Zeitschrift LXVIII 584 f), der bereits ins Italienische übersetzt wurde, entschieden auf den unitarischen Standpunkt gestellt. Für diese Ansicht hat er mit dem vorliegenden Buche neues, schönes Beweismaterial erbracht und zugleich neue Pfade gewiesen.

A propos d'Homère Progrès et Recul de la Critique. Par Dr L. Laurand. 8° (72) Paris 1913, Klincksieck. *Fr.* 2.—

Dr Laurand, der sich durch seine Arbeiten über Cicero auf das vorteilhafteste in die philologische Welt eingeführt hat, behandelt in einem eigenen Schriftchen die heute allgemein zugegebene Tatsache, daß in demselben Werke, und natürlich noch eher in verschiedenen Werken des nämlichen Verfassers sachliche und stilistische Verschiedenheiten sich vorfinden können, daß man also mit Unrecht aus solchen Verschiedenheiten bei den homerischen Gedichten auf verschiedene Dichter geschlossen. Die Ausführung zeugt von großer Belesenheit, auch in der deutschen einschlägigen Literatur, und klarer Darstellungsgabe. Weniger gefällt der etwas ironische Ton. F. A. Wolf, den Begründer der Altertumswissenschaft, kann man doch nicht so von oben herab behandeln. Er ist übrigens durchaus nicht der erste, welcher an der Existenz eines einzigen Dichters Homer gezweifelt. Es ist auch unrichtig, daß Wolfs und Lachmanns Vorgehen je allgemein Anerkennung fand. Es erhob sich sofort Widerspruch, und diese zersetzende Richtung wurde bald aufgegeben. Man kann also mit Bezug auf diese Bewegung nicht von einem Vorstoß und Zurückweichen der Kritik im allgemeinen sprechen. Laurand scheint eben nur die Einheits- und Vielliedertheorie zu kennen; es gibt auch noch eine dritte, vermittelnde Ansicht: die Kristallisations- oder Kerntheorie. — Trotz der vielen deutschen Buchtitel zeigt sich nur vereinzelt ein Druckfehler (z. B. Leipsig neben Leipzig, Würzbourg, Stylistik). Die Ausstattung durch den für klassische Veröffentlichungen sehr rührigen Verlag Klincksieck ist sehr gefällig.

Die Schicksalsstadt. Roman. Von M. Herbert. 8° (342) Köln (o. J.), Bachem. *M* 4.—; geb. *M* 5.—

Ein feines Buch. Die Handlung ist, wie in den besten der Herbertschen erzählenden Dichtungen, einfach. Konstantin Webermeister, ohne eigene Schuld von seiner Frau geschieden, zieht vom Norden weg in eine süddeutsche Stadt, um dort fern vom Klatsch der Welt, der ihm so furchtbar zugesetzt hat, seinem Gott, sich selbst und der Kunst zu leben. Die Menschen will er gänzlich meiden. Wenn das nur ginge. Die Armen der Stadt haben's ihm angetan, ihnen muß er helfen, „Konstantin Webermeister war nie ein Mensch gewesen, der mit der Menge ging. Er liebte es im Gegenteil, bei denen zu stehen, die von allen verlassen und geächtet wurden; bei den Verlästerten, Gesteinigten, Geängsteten, bei denen, die unter die Hufe gekommen sind. Denn er wußte: bei ihnen war die tiefste menschliche Wahrheit, und bei denen zu stehen, das war im Sinne Gottes" (S. 260 f). Die Allerärmste in jener Stadt ist eine Sünderin, eine öffentliche — reich, eine Dame der Welt, eine Maria Magdalena. Gut oder schlecht, je nachdem wohin sie gezogen wird. Durch diesen ernsten, tiefen, von innerem Leid gedrückten und Seelennot sicher verstehenden Webermeister könnte sie geheilt werden. Aber wie ihn erreichen? Noch liegt sie in sündhaften Fesseln. Doch die Fesseln drücken sie. Der Blick des stillen, ernsten Einsiedlers ist ihr Vorwurf und Hoffnungsstrahl zugleich. Webermeister und Nina Baçalli kommen zusammen. Sie ersteht, erstarkt an seiner Güte, an seiner Reinheit. Auf die Gefahr schwerster Rache hin reißt sie sich los vom Genossen des Lasters. Die Freundschaft mit Webermeister führt in ein neues, glückliches Leben. Auch innerlich trennt sie sich von der Sünde, versöhnt mit Gott

durch ein reumütiges Bekenntnis im Bußgerichte. Da trifft sie die Kugel ihres verschmähten Verführers. Jetzt erkennt Webermeister auch die Zusammenhänge in seinem eigenen Leben. Wir müssen selbst Schweres durchleben, um andern zu helfen. „Ich hatte leiden, denken, überwinden und kämpfen müssen, ich mußte in die Abgründe des Lebens schauen und alles Bittere erfahren, um sie begreifen zu können und zu verstehen, daß jeder des Lichtes würdig ist, der aus tiefster Seele danach ringt. Wer der ganzen Welt gerecht werden wollte, müßte Gott sein“ (S. 323). Die Schicksalsstadt ist eines von jenen Büchern, die den Leser innerlich bereichern. Wir tun wirklich Blicke in die Seele der Menschen. Mit feinem psychologischen Verständnisse ist vor allem die verwickelte Gedankenwelt und das oft rätselhafte Seelenleben der Frau geschildert.

Von vieler Liebe und mancherlei Leid. Geschichten aus dem Volke und der großen Welt. Von M. Herbert. 8° (344) Essen-Ruhr 1913, Fredebeul & Koenen. Geb. *M* 3.50

Liebe, Güte, Demut, Hingabe, Opfer, das sind die Motive, die M. Herbert mit seltener künstlerischer Reichhaltigkeit variiert. Auf der Mittagshöhe ihres Könnens angelangt, macht sie sich nur an hohe, würdige Aufgaben. Ihre Charaktere haben fast ausnahmslos Tiefen, die nur ein Dichterauge entdeckt und deutet. Kein Wunder, wenn es nicht immer gelingt, volle poetische Glaubhaftigkeit zu erzielen. So wird mancher am Schluß von „Der neue Tag“ noch nicht die Furcht vor einem weiteren Rückfall des Grafen verloren haben. Beobachtung und Idee durchdringen sich bei Herbert in lebendigster Harmonie, mag auch zuweilen eine Figur, wie z. B. die des Dr Craysig zu sehr ins Typische schematisiert erscheinen. Der Aufbau der Handlung ist bei den kleineren Stücken straff, bei den größeren nicht frei von lehrhaft Episodischem, worin sich eine reiche Erfahrung so gern ergeht. Tief ins Leben schauend, greift Herbert mit sicherer Hand das Gesunde, das Wertvolle, das sozial Bedeutende, nur selten, wie z. B. in „Jugend“, das Humorverklärte, nie das Oberflächliche. So hinterlassen ihre Werke neben reinem Kunstgenuß auch jene ethische Spannung, die das Schöne im Verein mit dem Sittlich-Großen bei uns auslöst.

Die letzten Römer. Historischer Roman aus der Zeit Theodosius' des Großen. Von Th. Jeske Choiński. kl. 8° (582) Köln 1913, Bachem. *M* 6.—; geb. *M* 8.—

Der Pole Theodor v. Jeske Choiński bewegt sich in seinen ernsten, gedankenreichen Romanen gern an der Grenze zweier Kulturen. Von seinen vielen Werken ist in Deutschland namentlich „Eine Sonne im Erlöschen“, eine Schilderung der Zeiten Mark Aurels, vorteilhaft bekannt geworden. Die Gedenkfeier Konstantins d. Gr. ist der Grund, warum wir gerade jetzt eine Übersetzung der „Letzten Römer“ erhalten: in der Ursprache ist das Buch vor mehr als zehn Jahren erschienen. Der Stoff hat weltgeschichtliche Bedeutung. Denn erst durch Theodosius wurde die von Konstantin der Kirche verliehene Freiheit endgültig gesichert. Bis dahin standen in Rom die heidnischen Tempel offen, und das heilige Feuer der Vesta brannte ohne Unterlaß. Die Götterwelt des Olymps galt den vornehmen Römern des 4. Jahrhunderts als das unsterbliche Symbol der ewigen Roma. So wurde ihnen das Vaterland zur Religion, und in diesem Sinne ließen sie nicht nur in vollem Ernst alle Formen des alten Götterdienstes wieder aufleben, sie kehrten sogar, so gut es gehen mochte, zu der lang vergessenen Sittenstrenge früherer Jahrhunderte zurück. Auf der andern Seite hatte bei den Christen die staatlich geschützte Freiheit auch unerfreuliche Wirkungen. Der Heldenmut der Märtyrerzeit erkaltete bei nicht wenigen; man konnte ja nun durch das Kreuz in Heer und Verwaltung seinen Vorteil finden. Aber unter das Joch Christi hatten sich auch jugendfrische Barbarenvölker gebeugt, sie waren staatsrechtlich Römer oder römische Bundesgenossen, und Theodosius erkannte klar, daß nur ihre unverbrauchte Kraft die innere Erneuerung des verfallenden Reiches anbahnen konnte. Dieses letzte blutige Ringen des heid-

nischen und des christlichen Roms hat Jeske Choiński darstellen wollen, natürlich nicht ohne in den Streit der Schwerter und der Geister den Kampf zweier liebenden Herzen hineinspielen zu lassen. Dichterisch ist der Stoff nicht ganz bewältigt: es wird zuviel Geschichte vorgetragen. Leider zeigt auch das Deutsch der Übersetzung veraltete Färbung und oft unnatürliche Feierlichkeit. Schilderungen sittlicher Verderbnis waren selbstverständlich nicht ganz zu umgehen, aber sie sind maßvoll gehalten. Wer sich die Muße nimmt, das Buch bis zu Ende zu lesen, wird trotz der künstlerischen Mängel dem vielgestaltigen Leben einer großen Zeit und der geistigen Überlegenheit des Christentums innerlich näher kommen.

Die Reise nach Tripstrill. Von Ludwig Finkh. Neunte Auflage. 8° (172) Stuttgart (o. J.), Deutsche Verlagsanstalt. *M* 3.—; geb. *M* 4.50

Eine köstliche Geschichte ist diese Reise nach Tripstrill. Hinter dem Buche steht ein ganzer Dichter — ein echter Süddeutscher nach Charakter und Art. Wieder mal einer, der das Erzählen versteht. (Über eine frühere Erzählung „Rapunzel" 1909 vgl. diese Zeitschrift LXXVI 212 f.) Einem achtzehnjährigen Wagnerburschen wird's zu eng in der Heimat. „Natürlich die Heimat hatte ihre gute Seite; man durfte ihr nicht unrecht tun; Georg war die Kreuz und Quere auf der Alp herumgestiefelt, hatte Felsnadeln erklettert und stille Täler mit seinem Pfiff und Bubensang laut gemacht; wo eine Quelle sprang, ließ er den Fuß hinein und hielt seinen Mund unter. Die Heimat war ganz schön und recht, nur alt, steinalt; seit achtzehn Jahren hatte sich nichts daran geändert. Der Buchenwald war hoch geworden und die alte Linde unterm Blitzschlag gefallen; vor ihm lag die Hochfläche mit Äckern und Steinen und hinter ihm der Roßberg; dazwischen kannte er jedes Mausloch auswendig. Nein, es mußte noch etwas draußen liegen, das auf ihn wartete und ihm gehörte, ihm ganz allein, himmelhohe Berge und breite Ströme; was nützte einem die Welt, die man nicht kannte? Dort hinten geschah etwas, unaufhörlich geschah es; wilde Tiere wurden gezähmt, Bäume wurden gefällt, Menschen schlugen sich tot, und eine Stadt wurde gegründet. Das brannte ihn in der Seele, daß er nicht überall dabei sein konnte, wo etwas los war im brüllenden Leben, daß er nicht mitzähmte, mitfällte, mittotschlug und mitgründete. Es ging an ihm vorbei, wenn er nicht zugriff, er versäumte es, er wurde ein alter Mann, und alles um ihn ein paar Wagenräder. Bitter dauerte ihn sein junges Leben, daß er es nicht verspritzen konnte, und im Unmut trieb er einen großen Bolzen mitten durch die Hobelbank. Er stand in der rauchigen Werkstatt, der Meister war auf den Acker gefahren, und keinen Menschen ging es was an, wenn er statt Karrenschmiere Lufthiebe und Maulaffen feil hielt. Er setzte einen zweiten Nagel vor den ersten, einen dritten neben den zweiten und spürte in dieser nutzlosen Kraftvergeudung seinen Zorn schon langsam verschwellen, als ..." Der Bursche zieht wirklich hinaus in die Fremde, wird Töpfner, Gärtner, lernt Menschen und Länder kennen, findet gleichgesinnte Freunde, ist strebsam; seiner Freundin in der Heimat bleibt er treu, und das hält ihn sauber und grad. Bis nach Nordafrika treibt's ihn. Dort macht er sein Glück in einer großen deutschen Brauerei. Schon glaubt er sich von seinem Rösle vergessen, da schickt ihm dieses einen Mahnbrief und die Versicherung standhafter Treue. Jetzt ist des Burschen Glück voll. Er eilt zurück und findet sein Tripstrill am häuslichen Herde an der Seite eines wackern Weibes. — Märchenhafte Verträumtheit und modern angehauchter Wirklichkeitssinn, süddeutsche Gemütlichkeit und ausdrucksvolle frische Sprache sind in der Dichtung überraschend fein vereint.

Jahreszeiten. Gedanken aus Natur und Leben. Von Heinrich Schauerte. gr. 8° (216) Paderborn, Bonifacius-Druckerei. *M* 3.60

„Liebe zur Natur zu wecken, echten Naturgenuß zu pflegen, in ihr Kraft zu schöpfen, zu sinniger, tiefer Naturbetrachtung zu führen und aus der wunderbaren

Gottesnatur die Spuren ihres Schöpfers herauszulesen — dazu sollen diese Zeilen dienen." Das Buch ist voll von Waldluft und Blumenduft, von volkstümlichen Bräuchen und Sagen, von hohen Gedanken und schönen Erinnerungen. Nicht immer ist zwar der Aufstieg von der Schilderung zum Gedanken organisch vermittelt, die Urteile über moderne Kunst scheinen mir einseitig, die über Scholastik, Kausalitätsprinzip wohl zu wenig tiefgreifend, die über Japans und Amerikas usw. Zukunftsaussichten etwas kühn. Die blühende frische Sprache ist kaum ganz frei von Breite und gelegentlich zu nah am Gewöhnlichen. Alles in allem ist es aber ein herzerquickendes Werk von echt westfälischer Art und durchweht von christlichem Idealismus, die Arbeit eines Mannes, der sinnend und denkend durch Natur und Leben geht.

1. **Französische Grammatik für Gymnasien.** Von Prof. David Wolfinger. gr. 8° (IV u. 124) Freiburg 1912, Herder. *M* 2.—; geb. in Leinw. *M* 2.40

2. **Französisches Lesebuch für Gymnasien.** Von Prof. David Wolfinger. gr. 8° Freiburg 1912/13, Herder.
   I. Teil: (VIII u. 130) *M* 1.80; geb. in Leinw. *M* 2.20
   II. Teil: (VIII u. 200) *M* 3.20; geb. in Leinw. *M* 3.60

Durch seine Beschränkung auf eine Schulgattung, das Gymnasium, hat sich dieses Unterrichtswerk von vornherein einen großen Vorteil gesichert. Es ist ganz den besondern Bedürfnissen und Schwierigkeiten, aber auch den größeren grammatischen und sprachlichen Vorkenntnissen, der relativen Reife und der Geistesrichtung des Lateinschülers angepaßt. Daher bringt es einen ihm zusagenden Lesestoff, eine kurze und doch tiefer gehende Behandlung der Grammatik, in den ganzen (am Gymnasium eben kürzeren) Unterricht ein rascheres Tempo und einen gewissen idealen Zug. Es zeigt, wie sehr der französische Unterricht, wenn er sich die sprachlich-logische Schulung des Lateinischen zunutze macht, auch am Gymnasium seiner natürlichen und ersten Aufgabe sich widmen kann, d. h. der Anleitung zum praktischen, lebendigen Können der heutigen Sprache und der Einführung in das Kultur- und Geistesleben des französischen Volkes. Es heißt dem deutschen Schüler einfach eine falsche Auffassung beibringen, wenn man ihn im Französischen Kasus unterscheiden und bilden läßt. Der französische Schüler hat keine Ahnung davon. Die Deklination als solche ist verschwunden. Ebenso sind die vier Konjugationen der lateinischen Schulgrammatik vom Sprachgebrauch und wissenschaftlich längst aufgegeben. Für den Schüler sind sie nur noch in einer einzigen Form, der Infinitivendung, ersichtlich. Sollen sie trotzdem unentwegt aufrecht erhalten und dem Schüler Unterschiede zu lernen zugemutet werden, die nicht vorhanden sind? Wolfingers Grammatik erklärt dem Schüler den Ersatz der Deklination und damit auch die so wichtige Infinitivkonstruktion. Die Verba werden in zwei Konjugationen eingeteilt, die sich bloß in vier Zeiten unterscheiden. Durch die Gruppierung ist dem Lateinschüler das Wesen der sog. unregelmäßigen Verba auch im Französischen gekennzeichnet; er wird Formen, deren Änderung und Bildung er versteht, leichter und sicherer sich aneignen, als wenn er „unregelmäßige Verba" einfach auswendig lernte. Den Verben sind stammverwandte Nomina beigefügt, was die Aneignung des Wortschatzes sehr erleichtert. Der Hinweis auf die Beziehungen zwischen den lateinischen und französischen Wort- und Sprachformen wird durch eine kurze Übersicht über die wichtigsten Lautgesetze vorbereitet und scheint in sehr glücklicher Weise durchgeführt. Die Grammatik zeichnet sich durch Kürze und Klarheit aus.

Im ersten Teil des Lesebuchs ist kein Mittel außer acht gelassen, die Sprachformen in Übung und Fluß zu bringen: Dialoge, kleine Szenen, Erzählungen, Anleitung zu Frage und Antwort, Spiele, Gedichte und Anweisungen zu gutem Lesen und Vortrag wechseln miteinander ab. Trotzdem ist ein allmähliches Fortschreiten vom Leichteren zum Schwereren gewahrt. Der Lehrstoff wird nicht stückweise zerschnitten, sondern zur freieren Verfügung des Lehrers gruppenweise auf mehrere Stücke

verteilt. Ist Interesse die beste Hilfe des Unterrichts, so findet er in diesem Lesebuch sicher eine große Förderung. — Der zweite Teil des Lesebuchs will die Autorenlektüre nicht verdrängen, namentlich nicht die des 19. Jahrhunderts ersetzen, sondern durch Stücke fördern, die bedeutende Ereignisse oder Personen charakterisieren. Dem Charakter des französischen Unterrichts an der Oberstufe des Gymnasiums entsprechend ist dieser Teil mehr literarisch. Die gut ausgewählten Gedichte machen eine eigene Gedichtsammlung überflüssig. Die literaturgeschichtlichen Stücke sind zweckmäßig an die geschichtlichen angeschlossen. Am Schlusse findet sich ein orientierender Überblick über die ganze, namentlich neuere französische Literatur. — Wenn es in andern Beurteilungen dieses Unterrichtswerkes geheißen hat, es sei eine originelle, vortreffliche Leistung, aber nicht für didaktische Handwerker geschrieben, so muß man sich dieser Einschränkung anschließen; der Tadel ist freilich nicht groß. Ein gesondertes Begleitwort orientiert übrigens eingehend über Aufbau und Methode.

Miszellen.

Der zweite amerikanische Missionskongreß zu Boston (19.—22. Oktober 1913). Deutschland steht nicht allein mit seiner jungen, glänzenden Missionsbewegung, auch in Amerika hat der apostolische Gedanke gezündet. Geweckt und ausgebreitet wurde er durch zwei große, trefflich geleitete Organisationen: den Lyoner Glaubensverein für die äußere Mission und die Catholic Church Extension Society für die innere Mission. Glänzend ist die Entwicklung des Werkes der Glaubensverbreitung in den Vereinigten Staaten. Noch vor 10 bis 12 Jahren betrugen die Beiträge aus der Union rund 300000 Mark. Dann setzte eine eifrige, systematische Werbetätigkeit ein, die von den Bischöfen in selbstlosester Weise gefördert wurde, und in wenigen Jahren eroberte sich Amerika den zweiten Platz in der Reihe der Geber für den großen Weltmissionsbund. 1910 erreichten die Einnahmen 1071000 Mark, 1911 1120000 und 1912 bereits 1460000 Mark.

Eine äußerst rührige Tätigkeit entfaltet auch die Church Extension Society, die man einigermaßen dem deutschen Bonifatiusverein vergleichen kann. Sie unterstützt arme Diasporagemeinden, sorgt für die Pastoration der in dem gewaltigen Land zerstreut lebenden Ansiedler durch ihre Eisenbahnkirchen und Automobilkapellen und entfaltet eine großartige Preßtätigkeit. Sie ist aber auch Missionsverein im engeren Sinn des Wortes; denn sie fördert das Bekehrungswerk unter den Farbigen Amerikas und hilft den Glaubensboten in den amerikanischen Nebenländern in Alaska, auf Porto Rico und den Philippinen. In den wenigen Jahren ihres Bestehens hat die Gesellschaft rund ein und ein Viertel Millionen Dollar (über 5 Millionen Mark) aufgebracht, 700 Kirchen und Kapellen gebaut und etwa 2 Millionen Druckschriften abgesetzt.

Von den führenden Persönlichkeiten beider Vereine ging der großzügige Plan gemeinsamer amerikanischer Missionskongresse aus. Durch das einheitliche Auftreten dieser größten Organisationen, denen sich die kleineren Vereine anschlossen, und durch die weitgehende Mitarbeit des Episkopates entwickelten sich

die Versammlungen zu hochbedeutsamen Kundgebungen. Der erste Kongreß fand im November 1908 in Chicago statt. Außerordentlich fruchtbar war er für die Weckung des Missionsinteresses. An Bedeutung aber wird ihn die Tagung übertreffen, die in diesem Jahre vom 19. bis 22. Oktober zu Boston veranstaltet wurde.

Schon die Zahl und die Namen der Besucher lassen schließen, welche Wichtigkeit man dem Kongreß beimißt. Außer dem päpstlichen Delegaten Bonzano wohnten 6 Erzbischöfe, 60 Bischöfe, viele Hundert Priester und 1800 Delegierte beider Vereine den Sitzungen bei. Den Vorsitz führte Kardinal O'Connell von Boston, ein begeisterter Verfechter der Missionsidee.

Der erste Kongreßtag, ein Sonntag, brachte die feierliche Eröffnung der Tagung. In glänzendem Zuge, der nach Beschreibung amerikanischer Blätter alles in den Schatten stellte, was Amerika je an religiösen Zeremonien gesehen, begaben sich der gesamte Klerus, die Bischöfe und der Kardinal zum Pontifikalamt in die Heiligkreuzkathedrale. Nach dem Evangelium hielt der Kardinal, ein gefeierter Prediger, die Eröffnungsrede. Es war ein Meisterwerk. Zunächst schilderte der Prälat das Segenswirken der beiden großen Missionsvereine und widmete ihnen Worte uneingeschränkten Lobes, dann ging er über auf die augenblickliche Lage der Weltmission. Aussichten wie nie, so zeigte er, eröffnen sich der Arbeit unserer Glaubensboten. Es ist die Stunde, wo auch das katholische Volk Amerikas auf dem Plane erscheinen muß. Durch seine Märtyrergeschichte, durch die herrliche Entwicklung seiner Kirche, durch seine volle Freiheit, seine Reichtümer und seine trefflichen Anlagen wird dem katholischen Amerika von Gott sein Missionsberuf geoffenbart. Ein feuriger Appell, selbstlos und einträchtig der großen Aufgabe zu dienen, schloß die wundervolle Rede.

Am Sonntag abend fanden in den meisten Kirchen der Stadt Pontifikalvespern statt, bei denen von den Bischöfen und Missionären gepredigt wurde. Gewaltig war der Andrang zu den Gottesdiensten; gegen 170 000 Menschen sollen die rund 75 Kirchen besucht haben.

Die nächsten Tage wurden mit den eigentlichen Verhandlungen der Sektionen beider Vereine ausgefüllt. Der Montag war dem Glaubensverein vorbehalten. Von den Reden am Morgen war wohl die des Erzbischofs Quigley von Chicago über die Hebung des Missionsinteresses die bedeutendste. Der Kirchenfürst empfahl die Schaffung und Verbreitung guter Missionsliteratur, die eifrigere Behandlung der Missionen auf der Kanzel und in der Schule und vor allem eine einheitliche Ordnung des gesamten heimatlichen Missionswesens. Außerordentlich lehrreich war am Nachmittag die Ansprache des Bostoner Direktors des Glaubensvereins, Dr Mc Ginchey, über „Boston und die Mission". Es ist erstaunlich, was die Erzdiözese Boston für das Missionswerk aufbringt; es handelt sich um eine Summe, die jährlich rund eine halbe Million Mark erreicht. Dazu kommen weitere Gaben an einzelne Missionäre und für die innere Mission, die vielleicht ebensoviel betragen. Dieser ungewöhnliche Erfolg ist einzig dem trefflichen Ausbau des Glaubensverbreitungsvereins und dem Eifer des Klerus der Diözese zu danken.

Der Dienstag galt den Fragen der inneren Mission. Am Morgen kamen mehrere Oberhirten der armen Diözesen im fernen Westen und Südwesten der

Union zum Wort. Erschütternde Bilder vom Leben der Priester in diesen Gegenden und von dem Mangel an allen Mitteln entwarfen Erzbischof Christie von Portland (Oregon) und vor allem Erzbischof Pitaval von Santa Fé (Neumexiko). Das größte Hindernis, so klang es durch die Reden, sei der Mangel an Leuten. Dr Kelly, der Leiter der Church Extension Society, konnte in seiner großangelegten Rede berichten, daß sein Verein mit guten Aussichten die Heranbildung von Priestern für diese Diözesen betreibe. In der Nachmittagssitzung kam die für Amerika so bedeutungsvolle Einwandererfrage zur Verhandlung. Zahllos sind, wie Bischof Muldoon von Rockford in einer ganz ausgezeichneten Rede betonte, die Gefahren für die Einwanderer. Nimmt sich die Kirche nicht ihrer an Leib und Seele an, dann gehen die meisten zu Grunde. Der Bischof empfahl die Gründung von Auskunftsstellen, die in steter Verbindung mit den Auswanderervereinen der alten Heimat stehen, damit die Auswanderer schon vor ihrer Abreise über die Gefahren der Neuen Welt aufgeklärt und bei ihrer Ankunft gleich in Obhut genommen würden. Nicht unzutreffend bemerkt die deutsch-amerikanische Zeitung „Der Wanderer" (30. Oktober 1913) zu diesen Vorschlägen: „Also ganz das Programm des St Raphaels-Vereins und des ehedem so bitter bekämpften Herrn Peter Paul Cahensly." Der Schaffung eines Auswandererbureaus stimmte die Versammlung bei.

Einen für die Entwicklung des Missionswesens wichtigen Beschluß, der von echt amerikanischer Großzügigkeit zeugt, faßte der Missionskongreß noch am letzten Verhandlungstage. Der Anregung, ein Zentralbureau für das gesamte heimatliche Missionswesen zu schaffen, wurde Folge gegeben. Eine von den Bischöfen zu ernennende Kommission aus Mitgliedern der Missionsgenossenschaften soll zusammentreten, welche die oberste Leitung der ganzen Missionspropaganda der Union führt. Auch soll ein Zentral-Sammelbureau geschaffen werden. Damit wird eine leistungsfähige, einheitliche und systematische Propaganda für das Missionswerk möglich und aller Zersplitterung und allen Sonderbestrebungen des Missionswesens vorgebeugt.

Dieser letzte Beschluß zeigt so recht, welcher Geist den Bostoner Kongreß und die ganze amerikanische Missionsbewegung beherrscht: zielbewußtes, großzügiges und vor allem einheitliches Vorangehen. Das gibt auch die Erklärung für die raschen Erfolge der Bewegung, die unter ungünstigen äußeren Umständen errungen wurden. Von diesem Geiste darf die Weltmission noch großes erhoffen. Möge das erhabene Beispiel, das Amerika hierin gibt, auch auf andere Länder befruchtend einwirken. Joseph Grisar S. J.

Verwirklichung eines Kolpingsgedankens. Kolping klagte: „Warum bekümmert man sich so wenig um die niedere Klasse? Warum sieht man in den Gesellenvereinen, wo sie bestehen, so selten die höhere Bürgerschaft? Warum hat man dorthin noch nicht den Weg gefunden, um einmal mit den armen Burschen zusammenzusitzen, an ihrem löblichen Streben sich zu erfreuen?"

Was Vater Kolping vermißt hatte, sehen wir heute mancherorts wahr werden. In erster Linie hat die akademische Jugend diesen Kolpingsgedanken aufgegriffen. Auch früher schon fehlte es da und dort nicht an manch gutem Anlauf. Was

die heutige Arbeit auszeichnet, ist der planmäßige Ausbau und die einheitliche Leitung der Bewegung von einer Zentrale aus. Diese Zentrale hat sich unter dem Namen „Sekretariat Sozialer Studentenarbeit", M.-Gladbach, die Aufgabe gestellt, das katholische Studententum wieder in Fühlung mit dem Volke zu bringen. Neben einer Reihe von Propagandaschriften, Flugblättern, Karten usw. stehen vor allem die Sozialen Studentenblätter mit ca 8000 Abonnenten im Dienste der Ausbreitung und Vertiefung der Bestrebungen. Eine Studentenbibliothek, bisher 15 Hefte, und Flugschriften, bisher 7, treten hinzu.

Die Anregung, die von der Zentrale ausgeht, schlägt Wurzel in den Sozialen Ferienvereinigungen. Sie veranstalten während der akademischen Ferien zwei bis drei Besichtigungen oder Versammlungen mit Vortrag, um Einführung in soziales Denken und Verstehen und Anregung zu sozialer Arbeit zu bieten. Ende 1913 zählte man 240 dieser Vereinigungen, deren jede gewöhnlich einen unteren Verwaltungsbezirk (Kreis, Amt, Bezirksamt, Oberamt) usw. umfaßt. Sämtliche katholischen Akademiker und sonstige Interessenten des Bezirks werden zu den Veranstaltungen eingeladen. Die Vereinigung ist ganz lose, kein Verein, keine Satzungen, keine Beiträge. Eine fünfgliedrige Kommission ist Träger der notwendigen Arbeit und Propaganda. Nachdem die Bewegung einmal Eingang gefunden hatte, erwies sich eine Zusammenfassung der zuverlässigen und für die Sache begeisterten Studierenden unbedingt notwendig. Nur so können die losen Vereinigungen lebenskräftig erhalten werden. Es bildeten sich deshalb bis Sommer 1913 an 40 Orten Sozialstudentische Zentralen. „Die Zentrale soll der Kristallisationspunkt der sozial tätigen katholischen Universitätsstudenten des betreffenden Ortes sein." Sie hat einen studentischen und einen nichtstudentischen Vorstand. Letzterer sorgt vor allem für Fortführung der Arbeit während des Semesters.

Die Zentralen haben jedoch nicht nur durch Erhaltung der Ferienvereinigungen möglichst viele Akademiker sozial zu interessieren, sie sollen auch Träger der eigentlichen sozialen Arbeit im Sinne Kolpings sein. An erster Stelle müssen hier ihrer Bedeutung nach die heimatlichen Arbeiterkurse genannt werden. „Sie stellen sich dar als studentische Elementarschule, Schule für Handarbeitende zum Zwecke der Wiederbefestigung oder Ergänzung ihrer Volksschulkenntnisse." Dem Unterrichte dienen eine Reihe vom Sekretariat herausgegebener Hilfsbücher für die einzelnen Lehrfächer, der Propaganda der Kurse ein eigenes Organ „Die Volksgenossen". Der Hauptwert für den Studentenlehrer besteht im Kennenlernen des Denkens und Fühlens reifer Männer der Arbeit. Denn nur für sie, nicht für Jugendliche, sind diese Kurse gedacht. Treffliche Arbeit wird sodann von manchen Zentralen und Vereinigungen in der eigentlichen Vereinshilfe geleistet durch Vorträge, beim Theater, Turnen, Wandern, Singen usw. Auf caritativem Gebiet werden Vinzenzarbeit und Jugendgerichtshilfe stark betont.

Am tiefsten hat die Bewegung wohl jene kleine Schar von ca 200 Akademikern erfaßt, die sich bis jetzt als Residenzarbeiter betätigten. „Sie bringen fünf bis zehn Wochen ihrer Ferienzeit an einem Orte mit gesteigerter Möglichkeit des Einblicks in soziale Arbeit und wirtschaftliche Verhältnisse zu." Morgens arbeiten sie gewöhnlich auf einem sozialen oder caritativen Bureau, nachmittags

gehen sie auf Vinzenzgänge, machen Besichtigungen usw. Dem Studenten aus kleinbürgerlichen und ländlichen Verhältnissen, aber auch dem Sohne gebildeter und besitzender Kreise wird dadurch das soziale Leben näher gebracht.

In richtiger Wertung der Bestrebungen für den Studenten beschränkt sich die Arbeit zum weitaus größten Teil auf die Ferienzeit. Nur wenige durch Beruf und Neigung sozial mehr Interessierte stellen sich auch während des Semesters in der Universitätsstadt in den Dienst der sozialstudentischen Zentrale. Neben Vinzenzarbeit u. a. haben diese neuerdings besonders der studentischen Wohnungsfürsorge ihr Augenmerk zugewandt (vgl. diese Zeitschrift LXXXV 348). Tritt die Bewegung demgemäß bescheiden nur als Ergänzung der Berufsstudien auf, so lassen sich ihr dennoch große Erfolge nicht absprechen. Sie hat nicht nur den Gedanken an soziale Arbeit unter die oft so volksfremden Akademiker geworfen; der Gedanke hat auch tatsächlich weite Kreise erfaßt. Viele wurden wirklich interessiert, die Augen wurden ihnen geöffnet. Eine stattliche Zahl, die Kerntruppe, lernte schon jetzt vom Schauen zum Handeln übergehen und wird im späteren Berufsleben wohl fortsetzen, was mit jugendlicher Begeisterung begonnen ward.

Das ganze Unternehmen dient sonach der sozialen Erziehung. Mit Recht antwortet darum Dr Sonnenschein, die Seele des Ganzen, auf die Forderung eines sozialen Studententums auf neutraler Grundlage in der Akademischen Rundschau mit einem entschiedenen „Nein" und stellt dem Bestreben, Weltanschauungsfragen bei der sozialstudentischen Arbeit nicht zu berücksichtigen, ebendort den Satz entgegen: „Setzt dem Werke der katholischen Kommilitonen eine vornehme, neidlose, wirklich sozialstudentische Konkurrenz zur Seite." Und im klaren Bewußtsein, wo der tiefste Grund für das rasche Aufblühen der Bewegung gerade unter den katholischen Studenten liegt, betont er in einer ähnlichen Polemik in der Göttinger freistudentischen Wochenschau mit den Worten Försters: „Es sei gegenüber der Veräußerlichungsgefahr der sozialen Arbeit so überaus wichtig, daß diese letztere nicht getrennt sei von einer tieferen ethischen und religiösen Lebensanschauung ... Diese Auffassung halte auch ich nach unsern Erfahrungen für voll berechtigt. Es liegt im Interesse einer ernsten sozialstudentischen Bewegung, daß der einzelne und die Gruppe die Forderungen und Formen der sozialstudentischen Regsamkeit möglichst in Zusammenhang mit ihren religiösen und ethischen Grundideen bringt." Dem entspricht es auch, daß die Kommissionen und Zentralen überall und grundsätzlich nur aus Katholiken gebildet sind. Ist so der katholischen sozialstudentischen Bewegung anerkanntermaßen ihre beste Kraft aus katholischem Quellboden entsprungen, so ist wiederum durch sie manch junger Akademiker in den Jahren jugendlicher Skepsis und jugendlicher Stürme zum Schauen des tiefen, tätigen Glaubenslebens im katholischen Volke und zu freudiger, praktischer Glaubensbetätigung geführt worden. Neben den Gedanken Kolpings hat auch das Vorbild des andern großen Säkularmannes von 1913, Friedrich Ozanams, in der sozialstudentischen Bewegung neue Gestalt gewonnen.

Constantin Noppel S. J.

Ein Kind ohne Großhirn[1]. Die Fälle, in denen bis jetzt an Menschen das Fehlen des Großhirns beobachtet wurde, bezogen sich auf Wesen, die kaum die ersten Tage überlebten. Hier handelt es sich um einen Knaben von 3 ¾ Jahren, der an ausgebreiteter Lungentuberkulose starb. Der Fall ist nicht nur anatomisch und physiologisch, sondern auch psychologisch sehr interessant.

Der ganze Hirnmantel war wie zu einer dünnwandigen Blase (oder vielmehr einem System von Blasen) zusammengeschmolzen, die zusammenfiel, an der sich aber, nachdem sie mit Wasser aufgespritzt war, noch die beiden Hemisphären und einzelne Teile Hinterhauptlappen, Stirnlappen, Schläfelappen unterscheiden ließen. Kleinhirn, Brücke und Oblongata erschienen normal. Die mikroskopische Untersuchung zeigte folgendes: Das Gewebe, aus dem sich die Blasen zusammensetzen, besteht im wesentlichen aus Stützgewebe, Neuroglia, und einigen unbestimmbaren Zellen. Nur an der Medialwand des Stirnteils sind Spuren von Rinde gefunden worden. Die übrigen Hirnteile: Hirnstamm, Vierhügelgegend, Brücke, Kleinhirn, verlängertes Mark und Rückenmark erwiesen sich im ganzen als normal. Doch war an den verschiedensten Stellen ein Ausfall von Bahnen zu bemerken, die sonst aus der Hirnrinde stammen. So fehlten die Bahnen vom Cortex zu den Sehhügeln, deren Kerne atrophiert sind, zu den Vierhügeln, zur Brücke, es fehlten die Züge der inneren Kapsel und die direkt ins Rückenmark ziehenden Pyramidenbahnen.

Es fehlte also bei diesem Kind das Großhirn (Edinger = Neencephalon, Neuhirn) vollständig, während die übrigen Hirnteile (Palæencephalon, Althirn, Urhirn) normal sind.

Der seelische Befund, welcher im Leben diesen anatomischen Verhältnissen entsprach, war kurz folgender: Die Sinnesempfindungen fehlten ganz oder waren auf ein Minimum reduziert; es machte sich aber auch keinerlei Spontanbewegung geltend, auch keine Mimik und keine Gemütsbewegungen, keine Erkennung der Umgebung.

Nach den Aussagen der sehr intelligenten Mutter nahm das Kind gleich die Brust, nach sechs Wochen auch löffelweis eingegossene Milch, später die Saugflasche; diese hielt es aber nie. Andere Nahrung schluckte es nie. Nie zeigte der Knabe Verlangen nach Nahrung; er mußte von der Mutter geweckt werden. Bei starker Belichtung trat Lidschluß, bei lauten Geräuschen Zusammenschrecken ein, im übrigen zeigte sich nichts, was auf Sehen oder Hören hinwies. Das Kind wandte nie den Kopf. Beim Kneifen der Fingerbeeren verzog es keine Miene. Doch konnte es später, als es tagelang schrie, zur Ruhe gebracht werden, wenn ihm die Mutter den Kopf rieb oder an sich preßte. Spontanbewegungen zeigten sich nicht, sondern nur krampfartige Streckung. Sonst lag der Knabe ruhig und schlief. Kein Zeichen verriet, daß er die Mutter kenne, sie konnte nicht in Verkehr mit ihm treten.

So zeigt sich die wichtige Tatsache, daß die psychischen Betätigungen eines Menschen ohne Großhirn noch ärmer sind als die eines großhirnlosen Hundes. Denn der großhirnlose Hund lernte später wieder laufen, selbst klettern, er konnte wieder Nahrung zu sich nehmen, er zeigte Wutanfälle, aber auch Befriedigung und behagliche Ruhe. Das ganze, auch das elementarste psychische Leben ist im Menschen in viel größerem Maße abhängig vom Großhirn als bei den Tieren (vergleiche diese Zeitschrift LXXXI 68 ff). Die niederen Zentren haben beim Menschen

[1] Vgl. L. Edinger und B. Fischer, Ein Mensch ohne Großhirn, Bonn 1913, Hager.

nicht jene relative Unabhängigkeit und Selbständigkeit, die sie beim Tiere besitzen; sie funktionieren nicht mehr, wenn das Großhirn fehlt. „Nur der Mensch ist, wie gerade unser Fall wieder lehrt, absolut auf die ungestörte Funktion des Neuhirns angewiesen, wenn das Urhirn überhaupt fungieren soll" (Edinger a. a. O. 27). Im Großhirn des Menschen wird das ganze sinnliche Leben zusammengefaßt und in den Dienst des höheren geistigen Lebens gestellt. Dieser Plan des Schöpfers erklärt uns wohl am besten die straffe Organisation und Unterordnung im Zentralnervensystem des Menschen. **Julius Beßmer** S. J.

Die Straßburger Ptolemäus-Ausgabe vom Jahre 1513. Bei dem regen Interesse, das der Geographie und insbesondere den Karten des Ptolemäus in unsern Tagen entgegengebracht wird, ist es wohl angebracht, daran zu erinnern, mit welchem Eifer und welchem Erfolge vor vierhundert Jahren die Ptolemäus-Studien betrieben wurden.

Um die Herausgabe des Straßburger Ptolemäus von 1513 haben sich vor allen zwei Männer unsterbliche Verdienste erworben, der elsässische Humanist Matthias Ringmann und sein badischer Freund Martin Waldseemüller. Daß letzterer an dem monumentalen Werke irgend einen Anteil gehabt habe, ist in der Publikation in keiner Weise auch nur angedeutet. Der Name Ringmanns ist allerdings zweimal genannt, aber in einer Weise, daß daraus auf eine bedeutsamere Mitarbeit nicht im geringsten geschlossen werden kann. Daß Ringmann im Besitze eines Briefes gewesen, der über die griechischen Zahlzeichen handelt und zum Abdruck gelangte, ist in einem Distichon hervorgehoben. Ebenso erhellt aus einem Briefe des Fürsten von Mirandola an den Straßburger Äßler, einen der Herausgeber, daß Ringmann in Italien war, um eine griechische Ptolemäus-Handschrift zu holen, die bei der textkritischen Vergleichung dienen sollte. Nachweislich aber waren Ringmann und Waldseemüller, die gewöhnlich mit ihren Humanistennamen Philesius und Ilacomilus bezeichnet werden, schon seit 1507 aufs eifrigste mit den Vorarbeiten beschäftigt. Gleichsam so nebenbei veröffentlichte Waldseemüller bereits 1507 die große Welt- und Wandkarte, welche zuerst das ptolemäische Weltbild in Verbindung mit den Entdeckungen eines Marco Polo, eines Kolumbus und eines Vasco da Gama in großartiger Weise zur Darstellung brachte, die älteste Karte mit dem Namen Amerika. Ringmann förderte inzwischen den kritischen Text des Ptolemäus und nahm die griechische Bezeichnung der Städte und Orte in den lateinischen Text auf. Außerdem aber unterstützte er Waldseemüller in seinen weiteren Nebenarbeiten. So schrieb er den Text zu der großen Reisekarte durch Mitteleuropa, die Waldseemüller 1511 als Schulwandkarte herausgab, und die sich ebenso wie die Weltkarte von 1507 nur in einem Exemplar erhalten hat. Als Ringmann noch im Jahre 1511 starb, dürfte die Ptolemäus-Arbeit im wesentlichen vollendet gewesen sein, doch verzögerte sich die Fertigstellung des Druckes noch zwei Jahre. Zum Teil hatte das wohl seinen Grund in der Schwierigkeit, die vielen Holztafeln herzustellen, die für die 27 Ptolemäus- und die 20 modernen Karten erforderlich waren, der Hauptgrund aber dürfte in dem Mangel der notwendigen Geldmittel zu suchen

sein. Der eifrige Förderer der kartographischen Arbeiten Waldseemüllers, der Herzog Renatus II. von Lothringen, der Mann, der sich durch seine weitreichenden Verbindungen die neuesten und besten geographischen Karten wie die berühmte Canerio-Karte zu verschaffen wußte, war bereits 1508 gestorben und sein Nachfolger Anton (1508—1544) ließ es an der materiellen Unterstützung fehlen. Unter diesen Umständen wäre vielleicht alle Arbeit und Mühe Ringmanns und Waldseemüllers vergeblich gewesen, wenn nicht die beiden Straßburger Rechtsgelehrten Jakob Äßler und Georg Übelin für die Unkosten aufgekommen wären. Leider gerieren sie sich in ihrer Widmung des epochemachenden Werkes an den Kaiser Maximilian I. so, als ob sie die eigentlichen Herausgeber wären und als wenn ihnen alles zu danken sei. Noch Nordenskiöld erklärt in seinem monumentalen Faksimile-Atlas (S. 20) auf Grund dieser Widmung Äßler und Übelin als die Herausgeber des Werkes (the editors of the work). Daß Waldseemüller die vortrefflichen Karten der Straßburger Ausgabe von 1513 gezeichnet habe, hielt Nordenskiöld für ausgeschlossen. Die Tätigkeit Waldseemüllers als Kartograph schlug er so gering an, daß er ihm einzig zutraute, die großen schönen Karten von 1513 für Grienigers Ptolemäus-Ausgabe von 1522 in kleinerem Maßstabe schlecht wiedergegeben zu haben. Hätte Nordenskiöld die erst in den letzten Jahren wieder entdeckten großartigen Wandkarten Waldseemüllers, die Weltkarte von 1507 und die nicht minder große und nicht minder bedeutsame Seekarte von 1516 sowie die Reisekarte von 1511 gekannt, so würde er keinen Augenblick gezaubert haben, den als Kanonikus von St-Dié um 1522 verstorbenen Waldseemüller als den Urheber der Karten der Straßburger Ptolemäus-Ausgabe von 1513 anzuerkennen, der Ausgabe, die außer den 27 Ptolemäus-Karten zum erstenmal eine von jenen gesonderte und durch ein eigenes Titelblatt ausgezeichnete Sammlung von 20 modernen Karten der Alten und Neuen Welt bietet, und die mit Recht von Nordenskiöld als „der erste moderne Atlas der Welt" (the first modern atlas of the world) bezeichnet wird. Jos. Fischer S. J.

Das Mirakel Vollmöllers in Köln. Nach allem, was Augenzeugen über die Londoner Aufführung des Mirakels schrieben und erzählen, blieb die Kölner Darbietung mit bewußter Bescheidenheit hinter der englischen zurück. Es fehlte der Raum, es fehlten der Glanz und die Massen. Von einer Vollkommenheit der Bühnenwirkung, welche dort die verwöhntesten Feinschmecker entzückte, wird man hier nicht reden dürfen. Das begeisterte Wort P. Overmans' über das Londoner Spiel, daß „dem Reichtum an Motiven die Aufführung mit einer verschwenderischen Fülle von Ausdrucksmitteln in großartiger Weise gerecht geworden ist" (siehe diese Zeitschrift LXXXII 513), läßt sich bei dem hiesigen Spiel nicht einfach wiederholen. Darum wird man nicht ohne weiteres Vergleiche anstellen. Das wäre ungerecht. Man darf nicht verurteilend fordern, was zu leisten vielleicht unmöglich war. Man muß das, was geboten wurde, abwägen und einschätzen.

Nur vergessen wir es nicht. In den Verführungen und dem Weltleben der pflichtvergessenen Nonne soll nach Vollmöller und Reinhardt ein lebensprühendes, prachtvolles Massenbild mittelalterlichen Treibens hingezaubert werden. In Köln

fiel der Maskenball aus, der Zug der Landsknechte war merkwürdig unbedeutend und farblos, und auch in den übrigen Zwischenszenen lag mehr vom ausgelassenen modernen Salon — nur die Maske war mittelalterlich — als vom prunkvollen Wartburgzauber. Es waren lärmende Szenen aus dem Leben einer hinübergerissenen entsprungenen Nonne, nicht eigentlich Kulturbilder ritterlicher Dreistigkeit und Herrlichkeit.

Und das hätten sie sein sollen. Und nur dann hätten sie voll gewirkt.

Es war nicht der große Markt des Lebens im 15. Jahrhundert, es war der Ausschnitt aus einem kleinen Hof- und Ritterhaushalt.

Mittelalterliche Schlösser gefallen nicht mehr, wenn man sie zu Villen verkleinert.

In London wurden die Zwischenspiele in den Dom hineingeschoben. Das ist nicht Nebensache. Die Seele ist's. Nur so wird das Einst und Jetzt der Verführten erschütternd greifbar. Nur so bleibt das Symbol zu Recht bestehen. Nur so lebt man in atemloser Spannung. Nur so sieht man, wie die Choralrufe zur Rückkehr auf den Wogen der Musik die sinnenbetörten Glieder der Verlorenen berühren, erschüttern, daß sie sich zitternd und siegreich der Todesumarmung des Spielmanns entreißt.

Hätte man das wenigstens in Köln zu leisten versucht.

Jetzt verhallte die Domklage aus der Ferne in die Ferne, sie rührte die Zuhörer nicht, und die Darstellerin zu wenig. Zuschauer und Nonne verloren die Klosterspuren und damit auch die innere Ergriffenheit.

Sagen wir es gleich. Es gab große, erschütternde Augenblicke im Spiel. Nur zwei! Ganz gewiß keinen einzigen mehr. Als die Heilige von ihrem Thron stieg und als sie ihren Altarsitz wieder einnahm. Die Selbstentäußerung und die Rückkehr zur Herrlichkeit waren hinreißend. Auch Humperdincks Musik leistete hier wie noch manchmal Wundervolles.

Nicht als ob uns jeder Schritt und jede Bewegung der Darstellerin befriedigt hätte. Sie gab aber die Madonna besser als die Nonne, nicht rein theatralisch besser, aber in wärmerem Anschluß an die Legende, an diese duftige Legende, wie sie unnachahmlich schön von Vollmöller deutsch wiedergegeben wurde. Allerdings fehlte der Madonna auf den Brettern bisweilen die einfache Größe und so auch die schlichte, klare Linie in der Bewegung. Die etwas weiche Verzückung konnte das nicht ersetzen. Sie hatte für ihre gewiß große Kunst die Madonnenbilder studiert, nicht genug den Geist natürlicher, unbewußter Majestät. Man sah da Sandro Botticelli und Filippino Lippi, auch Raffael, etwas zu viel und zu lang Tizian und Dolci, hie und da auch einen Schimmer von Murillo, zu oft allzu süße, moderne Ekstase. Frau Carmi hatte prachtvolle Schritte und Gesten der Demut und himmlischen Erbarmens, eine verklärte Grazie sanftester Güte und Liebe. Wären diese meisterhaften, aus eigenstem Gefühl geflossenen Züge durch den naiven Pinsel der Kölner Schule ergänzt worden, so hätte nicht so oft die Erinnerung gestört, daß dieselbe Person Madonna und Nonne darstelle.

An sich war das ja eine bewunderungswürdige Kraftleistung; es zeugte von einer staunenswerten Biegsamkeit der Affekte, von einer seltenen Beherrschung des Körpers und der Gebärdensprache.

Aber die Nonne erschütterte nicht. Es mag grausam sein, aber es muß gesagt werden: Am Stoff lag es nicht, nur zum Teil an der Bearbeitung, es lag am Spiel selbst und an der Inszenierung.

Von Anfang an ist die Nonne etwas leichtfertig und kindisch. Es sei. Für die Ökonomie des Spiels war diese Auffassung wohl unvermeidlich, sowenig es auch der Legende, wie sie Vollmöller erzählt, entspricht. Aber die Klosterjungfrau hat doch eben einen geistigen Aufschwung genommen, die Kirchenschlüssel wurden ihr feierlich übergeben, sie hat einen köstlichen Schatz zu bewahren. Darum sollte sie in langsamerem Tempo zum ausgelassenen Tanz an heiligem Ort herabgleiten. Der Kinderreigen durfte sie nicht gleich zum Bacchanal fortreißen.

Noch in andern Augenblicken des Spiels waren die Übergänge zu kraß. Auch die Pantomime hat ihre Psychologie. Würdevolle, gottinnige Nonnen brauchen Zeit, um vom Segnen zum Faustballen, vom mechthildischen Beschauungsschweigen zu hysterischem Gekreisch, vom Maestoso des Choralschrittes zum unrhythmischen Galopp einer aufgescheuchten Herde zu verwildern.

Hier, wie so oft, wurden die einfachen und doch geheimnisvollen Akkorde der mittelalterlichen Seele durch die phantastischen Tonmassen einer nervösen Symphonie ersetzt.

Bei der Hauptperson wird man eher Entschuldigungsgründe finden.

Die Nonne schien vollkommen unter dem dämonischen Einfluß des Spielmann-Koboldes zu stehen. Er verzauberte sie durch jeden Geigenstrich, jedes wilde Anfassen, jedes Grinsen und Heranschleichen und Herankrallen. Sie war wie gebannt, sobald er stampfte, und die Stöße ihrer Leidenschaft folgten scheinbar willenlos dem Nicken seiner Reiherfeder. So war es aber nicht immer, ganz abgesehen davon, daß dieser rein äußerliche Zauber dem Spiel sehr viel vom tieferen Gehalt, vom wirklich Dramatischen, von der mittelalterlichen Psychologie nahm. Es war nicht immer so, denn der Kampf um die eigene Seele und das Wiederfinden ihrer selbst hatten im Spiel der Nonne doch auch eine klare, bewußte, persönliche Note.

Aber gerade dadurch kam ein verhängnisvoller Zwiespalt in die Darstellung. Ob er auch den Absichten des Verfassers entsprach, in seinem Werke verborgen keimte? Ein allmächtig wirkendes, berückendes Schicksal lag im Hader mit einer von Zeit zu Zeit wenigstens klaren Dramatik freiwilliger Auflehnung und freiwilliger Sühne. Die unbezwingbare Faust des Spielmann-Mephisto und das Gnadenmirakel der Gottesmutter verschwanden manchmal beim Aufleuchten der individuellen Arbeit zum Fall und zur Auferstehung. Hier glänzte ja ein an sich prachtvolles Problem, das nach Klärung schrie, hier wetterleuchteten wundervolle Dissonanzen, die sich nach dem Genius sehnten, der ihnen Auflösung brächte.

Aber während das physische Dunkel auf der Bühne leider zu oft nicht schwarz genug war, um bei Verwandlungen eine volle Illusion zu schaffen, waren jene psychologischen Dunkelheiten im Werk und im Spiel zu mitternächtig undurchdringlich, um dem künstlerischen Auge den Genuß harmonischer Befriedigung zu gewähren.

In London berauschten die gewaltige Pracht ritterlichen Prunkes und die hochgehenden Wogen eines Massengetümmels in den Zwischenspielen Gemüt und

Auge der unerfahrenen Nonne. So erschien ihr besinnungsloser Taumel weit begreiflicher. Bei einem bescheidenen Menu dagegen, in einem fürstlichen Boudoir, in der Kleinwelt einer fahrenden Truppe von zwei Dutzend Landsknechten mit ihren Weibern mußten wohl oder übel Spielmanns Zauberfiedel und handgreifliche Nachhilfe als Deus ex machina die unwiderstehliche Märchenwelt verwirrender Schönheit ersetzen. In London wurden die ungewohnten Sinne des Klosterkindes geblendet; der Zauber floß hier aus einem Ozean der Pracht und des Lebens. In Köln mußte der Zwang des Zauberstabes das Seelenauge der Nonne schließen, weil die Fackeln des Festgepränges nicht flammenmächtig genug waren, ihr körperliches Auge zu berücken und die Sonnen himmlischer Erinnerungen auszulöschen.

Und warum wurden andere hochdramatische Momente, die im Text lagen, nicht ausgenützt?

Als da vor der Verzweifelten die Toten vorüberzogen, die durch ihre Schuld dahingegangen, blieb man kalt.

Ein siecher Shakespearescher Gedanke. Das lag an der Inszenierung.

Sie zogen vorüber steif und gleichgültig durch die Winterlandschaft. Es war nicht Gegensatz und Abstand genug zwischen dem Leben und dem Tode, zwischen dem Landsknechtgetümmel und diesen nur allzu irdischen Erscheinungen aus der andern Welt.

Da erschollen die Weihnachtslieder aus dem Dome, zurückrufende Stimmen, ein Herzensschrei nach dem Verlorenen. Das hätte es sein sollen. Es war das nicht.

Wiederum ein versäumtes, erschütterndes Moment. Das Zerren zur Sünde, die wilden Konvulsionen der Leidenschaft, das kriechende Gewinsel der Verzweiflung gelangen der Darstellerin besser als der Riesensprung zur Reue, obwohl man sich auch dort des Eindrucks kaum erwehren konnte, daß diese glutige Lava entfesselter Leidenschaften, die sich in unendlichen Krümmungen und Windungen über den Tempelmarmor ergoß und in rastlos fruchtlosem Ansturm zu den Füßen der Unbefleckten heraufzischte, weit mehr dem schauspielerischen Selbstzweck diente als dem unmittelbar erzeugten Ausbruch eines entsetzlichen Seelenkampfes. — Aber der erhabene Augenblick der Selbstbesinnung und des Willens zur Umkehr hätte wie ein feuriges Morgenrot über der dämmernden Winterlandschaft aufleuchten, er hätte flammen, flammen, dauern, hinreißen sollen.

Man bemerkte ihn kaum.

Ein Aufhorchen, ein Staunen, ein Losreißen; kein seelischer Aufschrei, keine gewaltige Sehnsucht, die wie ein unaufhaltsamer Strom aus dem Herzen der Bekehrten in die Seelen der Zuschauer gestürzt wäre.

Auch anderes wurde verspielt.

Als die Nonnen den Thron der Himmelskönigin leer sehen, schreien sie auf und — rennen, retten, flüchten. Sie schreien tonlos, gefühllos; kein ungeheurer Schmerz, ein Zierat-Diskant, ein Schrei vor dem Spiegel, ein Schmerz zum Luxus. Und als das Bild zurückkehrt, dasselbe Ah, nicht einmal zur Freude abgebogen.

Beides wirkte komisch, man lachte fast. Das war eine trostlose Tragik des Mißerfolges.

Man wurde durch schöne oder doch wenigstens hübsche Szenen entschädigt.

Der Wallfahrerzug im ersten Akt war nicht ohne ländliche Lieblichkeit. Ein Hauch der Frömmigkeit. Der liturgische Glanz fehlte allerdings.

Prächtig stand der Ritter der Versuchung im Domtor, sonnenbeglänzt.

Lieblich und rührend spielte sich die Weihnachtsfeier der Kinder ab im zweiten Akt, und als die himmlische Sakristanin sanft lächelnd durch die Reihen schritt und das Feierkind des Tages als Jesusknaben auf den Arm nahm, verspürte man ein köstliches Wehen mittelalterlichen Fühlens.

In den Massenbewegungen lebte, wenn auch im verkleinerten Maßstab, der Realismus Reinhardtscher Kunst.

Und die Schlußstimmung? Mehr als in irgend einem andern Stück mußten im Mirakel die letzten Akkorde unwiderstehlich wirken und die widerstrebendsten Kräfte des farbenreichen Bildes zur versöhnenden Einheit zwingen.

Es öffnen sich die Tempeltore von selbst auf Geheiß der Gottesmutter, und mitten aus dem Schneegestöber fegt der Wintersturm die Verstoßene in die Domheimat zurück.

Wie wird jetzt die Reuige zur Mutter zurückkehren, in ihre Arme eilen?

Die Reue war zu krampfhaft, konvulsivisch, orientalisch-grell. Sie wälzte sich die Tempeltreppe hinab, sie kroch über die Fliesen, sie arbeitete sich keuchend winselnd die Altarstufen hinauf, sie sog wie nach verschmachtendem Durst mit hörbarem Schlürfen die ersten Tropfen erbarmender Kühlung hinein, sie zerrte mit entsetzlicher Anstrengung jedes Glied, jede Herzensfaser zur verlorenen Reinheit zurück.

Man hätte sie flehentlich bitten mögen, einen erlösenden Hauch von Gretchens Gebet zur Schmerzensreichen, zur Gnadenreichen über ihre bleiche Verzweiflung hinstreichen zu lassen.

Es sah aus, als ob die Mutter des Herrn die Dirne zerstampfte, nicht in Erbarmung über die Reuige zerfloß.

Das Bild nahm zum Glück an Wärme zu. Und doch auch wieder mehr Glanz als Wärme. Man wohnte zum Schluß dem Festmahl der verlorenen Tochter bei, aber man bekam nicht das Erbarmen zu sehen, das mit schluchzendem Entzücken die verloren Geglaubte in die Arme schloß, man hörte nicht den versöhnenden Kuß des Friedens, den Ruf der glücklichen Mutter in das Haus hinein nach dem Ring und köstlich-weichen Gewändern, die Glieder der Zitternden einzuhüllen. Die Posaunen der Engelfreude über den einen Sünder, der Buße tut, hallten mächtig durch den Dom, aber die süßen Weisen des O sanctissima, o piissima erstarben wohl im Getöse des Freudenumzugs.

Und all die Pracht konnte die schwächliche Ohnmacht der in den Armen ihrer Mitschwestern zum alten Leben unhörbar zurückatmenden Nonne nicht brechen. Vielleicht hätte Angelicos Engelreigen aus dem Gefilde der Seligen in versöhnender Verklärung die fast gebrochene junge Knospe schneller und freudiger zum Leben erweckt.

Stanislaus v. Dunin-Borkowski S. J.

Was heißt katholisch?

Der katholische Glaube ist eines der großen Welträtsel, ein Mysterium, das selten verstanden wird; und vielen ist er ein schaudervolles Mysterium, das sie wie einen Greuel verabscheuen. Darum gibt es selbst unter den Bekennern dieser Religion manche, die sie verschleiern möchten, aus Zartgefühl, um die Gefühle der andern zu schonen. Und sie erschrecken immer wieder bei dem kühnen, siegbewußten Schrei, mit dem diese Religion in die Welt tritt und die Welt herausfordert.

Mit dem Verschleiern ist aber niemand gedient. Wir wollen es gerade heraussagen, wir Söhne der katholischen Kirche, was wir sind und wie wir denken, oder vielmehr, wie unser Glaube und der Geist unseres Glaubens denkt. Denn wir dürfen uns nicht schmeicheln, daß wir ganz durchdrungen wären von diesem Geist, daß alle unsere Gedanken katholisch, alle unsere Worte und Werke katholisch seien. O, es steckt viel Heidentum auch noch im besten von uns. Wir wollen uns nicht selbst gerecht machen. Unser Glaube aber ist gerecht, und den wollen wir bekennen, den Ehrlichen, den Dürstenden, den Suchenden zuliebe, und den Ungeraden, den Heuchlern und Fanatikern zum Trutz.

Der Katholik und sein Gott! Katholisch ist die Religion Jesu Christi, des Gottessohnes. Katholisch ist das Christentum in seiner lautern Reinheit, in seinem ungeschmälerten Umfang; es ist die einzige innerlich berechtigte Religion, und darum auch die unsterbliche Religion, die Religion der Zukunft und des Lebens, die absolute Religion.

Das Christentum aber ist Gotteskindschaft. Daß wir Kinder Gottes heißen und sind, das also ist katholisch; daß wir, Knechte von Natur, Kinder geworden sind durch Gnade und Erbarmen. Die kindlich innige Liebe zum Vater im Himmel und die starke, lautlose Willigkeit gegen den Herrn, das ist katholisch. Die Gottesliebe des Katholiken ist nicht bloße Zärtlichkeit, nicht weichliches Gefühl, in dem der Mensch doch mehr sich selbst und die Süßigkeit seines Gefühles liebt als Gott; die Gottesliebe ist zwar stark wie der leidenschaftliche, bittere Tod, aber doch so ruhig wie der reine Wille, wie der Vernunftwille. Und die Liebe Gottes zu uns,

auf die wir bauen, auch sie ist nicht das schwachherzige Gefühl eines ohnmächtigen Vaters, der niemals richten und strafen, niemals verstoßen und verdammen kann. Sie ist vielmehr der klare, ernste, vorsorgende Wille unseres Schöpfers und Herrn, der über seine Kreaturen souverän verfügt, sie mit Freiheit unerforschliche Wege führt, aber sie auch zu ewigen Ausgängen ins Licht und ins Glück geleitet, alle, die guten Willens sind.

Katholisch sein heißt darum Gott dienen nicht nur in pflichtschuldiger Arbeit, sondern auch in Gebet und Liturgie, mit gebogenen Knien und gefalteten Händen; in der stillen Kammer wie auch in den weiten Räumen, die von der Öffentlichkeit erbrausen. Der Katholik erachtet die Gebetstunde und den Kultus, die Opferfeier und das Psalmensingen nicht als Zeitverlust, sondern als den besten Teil, den er erwählen kann, als vornehme und königliche Pflicht.

Katholisch ist die Religion des Übernatürlichen. Ihre Kräfte und Verheißungen überflügeln alle Ahnungen des Herzens, sprengen alle Möglichkeiten der Natur. Sie ist eine Religion der Geheimnisse, der Unbegreiflichkeiten; eine Religion des Glaubens; aber nicht minder eine Religion der Vernunft; weil auch die Vernunft von Gott kommt. Katholisch sein heißt dem Denken vertrauen. Der Katholik geht gerüstet einher mit scharfen schneidigen Waffen: mit klaren Begriffen, mit erdrückenden Beweisen, mit unwidersprechlichen Zeugnissen. Er bewegt sich in einer Welt von Tatsachen: sein Glaube ist Realismus bis zur äußersten Konsequenz. Kühler Wirklichkeitssinn, das ist der katholische Glaube. Die Laune, der unberechenbare Naturwille, die schwankende, wogende Stimmung, der Überschwang und der stürmische Enthusiasmus hat da keine Herrschaft zu fordern. All das muß dienstbar bleiben. Die katholische Dogmatik ist nüchtern.

Katholisch ist die Religion Jesu Christi. Darum bedeutet sie den Heiland lieb haben, den Erlöser und erstgebornen Bruder unseres neuen Geschlechtes, den Gott und Gottmenschen. Sich ihm eingliedern in geheimnisvoller Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Heiligen Geiste. Mit ihm vereinigt sein im furchtbaren Kreuzesopfer. Eingehen mit ihm in seinen Tod und sein heiliges Begräbnis, um auch mit ihm aufzuerstehen in fröhlicher Ostergnade. Von ihm sich heilen und heiligen lassen in bebender Bußgerichtsstunde. Sich an ihn schmiegen in trauten eucharistischen Feiern. Siehe, all das ist katholisch.

Der Katholik und seine Kirche. Katholisch sein heißt demütig sein. Der katholische Glaube ist Unterwerfung. Er ist Glaube an die Autorität. Doch unterwirft er sich nicht jedem beliebigen Autoritätsanspruch. Sein Gehorsam ist nicht blind und kritiklos. Er hat Verstand und Gewissen, zu prüfen, wann und wo eine rechtmäßige Autorität redet. Er bemißt auch die verschiedenen Grade ihrer verpflichtenden Kraft und ihrer Promulgation; er schätzt ihre Organe nach Gebühr und Geltung. Der Katholik gehört nur Gott und seinem Gewissen. Gott ist die letzte und höchste Quelle aller Autorität. Das Gewissen ist die letzte, entscheidende Instanz auf dem Wege der inneren Aneignung des Gebotes. Darum gehorchen wir nur den Menschen, die im Namen Gottes sprechen können.

Aber in mannigfaltiger Weise offenbart sich Gottes Wille im menschlichen Wort. Es gibt Kategorien und Hierarchien der Autorität: weltliche und geistliche, höhere und niedere. Der Katholik anerkennt sie alle, aber jede nur an ihrer Stelle und in ihrem Geltungsbereich. Er muß Gott mehr gehorchen als irgend einem Menschen, und der religiösen Autorität mehr als der weltlichen; aber auch die religiöse hat wieder ihre Stufenfolge. Der Katholik achtet die religiöse Unterweisung auch des einfachen Priesters, weil er den Beauftragten seines Bischofs in ihm verehrt. Aber von blindem Vertrauen in jedes Priesters Wort und Kleid ist er weit entfernt. Er hört auf die Stimme seines Diözesanbischofs mit Ehrfurcht und freudigem Gehorsam. Es ist die Stimme seines Hirten. Aber auch Bischöfe können irren und irreführen. Die Geschichte lehrt es. Darum stehe die Stimme des einzelnen Hirten im Einklang mit dem Gesamtepiskopat und mit dem erlauchten Bischof von Rom. Der Katholik nimmt die Entscheidungen der römischen Kongregationen mit aufrichtiger Unterwerfung entgegen. Diese Kongregationen sind Organe und Arbeitsausschüsse der kirchlichen Lehr- und Regierungsgewalt. Aber die höchste, die alles entscheidende und unfehlbare Autorität wohnt ihnen nicht inne, denn sie ist ja nur dem Nachfolger Petri eigen und kann nicht mitgeteilt werden.

Der Katholik befolgt endlich die Weisungen und Gebote des obersten Hirten in Rom so getreu und so genau, als es seine Kräfte und Verhältnisse gestatten. Aber er weiß auch, daß ihre verbindliche Kraft nicht immer die gleiche und nicht immer die höchste ist. Und solche Unterscheidungen macht der Katholik nicht, um Ausschlupfe und Hintertürchen zu gewinnen, nicht in kleinlichem und kargem Sinne, um seine Verpflichtung

auf ein Mindestmaß herabzudrücken. In Gottes Offenbarung und Verheißung selbst sind diese Stufenfolgen begründet, und die heilige Versammlung der lehrenden Kirche hat sie mit wohlerwogenen, unantastbaren Worten verwahrt.

Der Katholik unterwirft auch sein Urteil, nicht bloß seinen Willen. Selbst wenn er nicht wüßte, wie beschränkt und irrtumsfähig jedes individuelle Vermögen ist, würde er doch sein Urteil beugen. Denn er vertraut der Leitung des göttlichen Geistes auch auf Wegen, die ihm dunkel und unbegreiflich scheinen, weil er sich nicht zu fordern getraut, daß ihm alle Wege Gottes klar und eben sein müßten. Seine Seele ist kindlich, nicht anmaßend, nicht stolz und verschlossen; sie steht allzeit offen für Gottes Rede, auch wenn sie hart wäre und schwer zu ertragen.

Der Katholik weiß, daß seine Kirche Christi Kirche ist, die allein wahre, die alleinseligmachende. Und er ist stolz, ihr anzugehören. Sein Gewissen würde es nicht ertragen, kleinlaut von ihr zu reden oder verschämt von ihr zu schweigen. Und doch ist es wiederum nicht das Wort allein und das überlaute Reden vom „Katholisch-Sein", was die Seele wirklich katholisch macht, sondern der innere Wert, die gottfreudige und gottliebende Gesinnung, das milde Herz, der empfängliche, offene, heitere Sinn, die sittlich ernste Tat. Das katholische Wesen wird sich ohne laute Vordringlichkeit äußern, wird sich bald genug offenbaren in der Lebensführung, in der Berufstreue, in der Redlichkeit und Lauterkeit des Handelns, in der Wahrhaftigkeit des Wortes.

Katholisch sein heißt auch brüderlich zusammenstehen und zusammenhalten, brüderlich teilen und mitteilen, nicht einander kränken und verdammen. Die Selbstsucht und Mißgunst, der harte, rücksichtslose Sinn ist unkatholisch. Warum sollen Katholiken nicht auch in zeitlichen Dingen einander beistehen? Wir lassen den Verschmachtenden nicht liegen, auch wenn er unser Feind und ein Samariter wäre. Aber ein näheres Recht auf Hilfe und Fürsorge hat doch der Volksgenosse. Und einen noch innigeren Anteil kann mein Bruder beanspruchen, mein Hausgenosse und Herzensfreund.

Doch darum ist der Katholik nicht unduldsam gegen Andersdenkende und Andersgläubige. Er wird sie nicht schmähen. Er wird nicht die Herabsetzung und Verachtung eines Menschen als katholischen Grundsatz ausgeben und als Grundsatztreue. Das wäre eine Lästerung unseres stolzen und heiligen Namens. Der Katholik weiß wohl, daß nicht in jedem, der da sagt „Herr! Herr!" die wahre Liebe wohnt; und daß es Menschen

geben kann, die außerhalb des sichtbaren Bereiches der katholischen Kirche eine reinere und reichere Fülle des katholischen Geistes in sich bergen, als manches geborne und erbberechtigte Kind des Hauses. Katholisch sein heißt fest und mild zugleich, begeistert und unparteiisch zugleich, gläubig und weitherzig zugleich sein.

Katholisch ist auch der apostolische Geist der Propaganda. Wir scheuen uns nicht, es auszusprechen, daß wir die ganze Menschheit katholisch sehen möchten. Das ist unser glühender Wunsch und Wille. Und wo immer ein Strahl unseres Glaubens in eine Menschenseele eindringt, da freuen wir uns. Doch ist unsere Propaganda nicht unedler Zelotismus, der den Mitmenschen quält, bis er unter dem äußeren Druck sein Gewissen verrät; nicht verbrecherische Erpressung, die die Not des Menschen ausbeutet zu einem Seelenfang; nicht unchristliche Intrige, die es mit vergifteten Worten darauf ablegt, in der Seele des Andersgläubigen die lebendigen Fäden der Liebe und des Vertrauens zum Absterben zu bringen, die ihn mit seinen Glaubensgenossen verbinden, in der Hoffnung, eine solche entwurzelte Seele werde dann auch ihrem alten Glauben absterben. All das nennt man Proselytenmacherei — ein häßlich Ding! Die wahre Propaganda aber, der Geist wahrhaft apostolischer Herzen will für die wahre Religion gewinnen durch die Einsicht in ihre Wahrheit und Einzigkeit, durch ihre Liebenswürdigkeit, durch die Gnadenkräfte, die sie spendet, durch den Trost und die Befreiung, die von ihr ausströmen.

Dieser Geist der Propaganda ist katholisch und wir schämen uns seiner nicht. Wir wollen ihn üben nach der Art jener katholischen Caritas, die mit ihrem Heldenbeispiel unwiderstehlich Zeugnis ablegt für unsere Kirche, die mit leisem Wirken unzählige Vorurteile in den Herzen der Andersgläubigen auflöst, die mit heißem, nächtelangem, unhörbarem Gebet die Gnade Gottes wie eine goldene Fessel um die Menschenherzen legt.

Ein solcher Propagandageist soll leben in jedem katholischen Priester, in jedem katholischen Beamten, in jedem katholischen Arbeiter, in jeder katholischen Frau. Wir können und dürfen nicht wünschen, daß unsere andersgläubigen Mitbürger im Irrglauben verharren. Sie sollen katholisch werden, und wir wollen sie katholisch machen durch die Macht unserer Wahrheit, durch die Beweiskraft unseres Beispiels, durch die Unwiderstehlichkeit unseres Betens, Wirkens und Opferns. Wenn wir anders dächten, müßten wir ja selbst kein Vertrauen mehr haben in unsere Religion, müßten wir abgefallen sein vom Bekenntnis der alleinseligmachenden Kirche.

Darum begehrt die katholische Religion auch nach Macht, nach Macht über die Seelen und nach Macht über die Welt: Sie muß und darf die Hilfsmittel ihres Bestandes, ihrer Organisation, ihres Wirkens und ihrer Fortpflanzung beanspruchen, sie muß ihr Recht fordern auf die Werke, die sie braucht und die sie schafft. Sie läßt sich nicht einschließen in Kirche und Sakristei, sondern tritt hinaus, um überall mitzutun, wo Gutes sich regt. Und überallhin bringt sie ihre Tendenz mit, wahre Werte zu schaffen. Die echten Reichtümer aber können nach ihrer Überzeugung nicht eine Schädigung bedeuten für höheren Besitz, für sittliche und religiöse Werte. Sie bringt also die Tendenz mit, das wissenschaftliche, künstlerische, soziale und wirtschaftliche Leben vor religiösen Irrwegen und sittlichen Mißgriffen zu bewahren. Und diese Tendenz werdet ihr nicht zum Schweigen bringen. Wir werden sie laut und kühn erneuern jeden Tag und auf allen Wegen.

Darum fordert die katholische Religion allerdings auch eine gewisse Beschränkung der Freiheit. Unbegrenzte Lehr-, Rede- und Werkfreiheit kann sie nicht ohne Widerspruch hingehen lassen. Sie kann es nicht ruhig ansehen, daß eine Menschenseele in ihrem religiösen Interesse, in ihrem Recht auf das volle Christentum geschädigt wird. Liegen dagegen feste, historisch gewachsene Verhältnisse vor, sind Verträge geschlossen und Freiheiten zugestanden, dann ist es gerade katholische Art, diese Verträge zu halten, diese Freiheiten zu achten.

Die katholische Religion will aber, trotz aller Machtansprüche, die Autonomie des Weltlichen nicht antasten. Sie will nicht den Unterschied leugnen zwischen Glauben und Wissen, zwischen Sittlichem und Wirtschaftlichem, zwischen Kirchlichem und Staatlichem, zwischen Himmlischem und Irdischem; sie will nicht ein Priesterregiment einsetzen über Staat und Gemeinde.

Der Katholik will Religiöses und Weltliches nicht vermischen, aber auch nicht auseinanderreißen. Er errichtet keine Brandmauern, und gesteht es frei und offen, daß er in allen Dingen und im letzten Grunde religiöse Motive hat. Wenn er arbeitet, will er damit Gottes Reich für sich und seine Mitbrüder schaffen. Wenn er leidet, tut er es um des Himmels willen; wenn er liebt und verzeiht, ist sein Blick auf den gekreuzigten Herrn gerichtet. Wenn er sich aufreckt und wehrt, ist es aus Idealismus und Rechtssinn. Wenn er zu den Dingen dieser Welt geht, sieht er durch sie hindurch und über sie hinaus in ein Jenseits hinüber. Wenn er aber von den Dingen sich abkehrt, tut er es nicht aus Feigheit und Müdigkeit, sondern wie ein Starker, der das Verächtliche verachtet.

Der Katholik und seine Feinde. Katholisch sein heißt in Feindschaft leben mit einer Welt, die Gottes Geist nicht hat und nicht faßt. Es gilt heute als ein Axiom, alles Katholische so viel als möglich zu verdrängen, zu schmähen, zu bedrücken, zu überlisten. Der Katholik hat seinen Blick in weite Fernen gerichtet und auf große Höhen. Darum ist es nicht schwer, ihm Steine in den Weg zu werfen, daß er darüber stürze. Er ahnt das Arge nicht, weil ihm leuchtende Dinge in die Augen scheinen. Und so gilt er als naiv, vertrauensselig, leichtgläubig. Es ist nämlich nicht schwer, das Vertrauen lauterer und großer Seelen zu überlisten.

Wir Katholiken fühlen das mit unsagbarem Weh. So viel Bitternis haben wir zu erfahren, wir und unsere Kirche, auf die wir stolz sind! Ja, der Katholik ist stolz, wenn er auch zugleich schamrot ist über sich, weil er immer noch seine Ideale in unerreichter Höhe liegen sieht. Darum ist der Katholik selbstlos für seine eigene Person. Er arbeitet still und pflichttreu, auch wenn er dafür erniedrigt wird. Der getretene und geschlagene Katholik wird nicht zum Empörer, wie er in Glanz und Ehre nicht zum Schmeichler wird. Er ist selbstlos und sachlich, aber gerade darum auch von unbeugsamer Hartnäckigkeit, wo es sich um sachliche Werte handelt. Ein Prinzip zu verraten um des Nutzens willen, ein echtes Ideal preiszugeben, weil es gerade unpraktisch ist, das gilt ihm als schmachvoll.

Gegen das Unrecht protestiert der Katholik, weil es eben Unrecht ist. Er haßt es, auch wenn es ihm heuchlerisch die Hand bieten möchte zu gemeinsamer Arbeit. Da zieht er seine Hand zurück, kühl und keusch. Der Katholik, der auf Ehre hält, vergißt und verzeiht die Schmach und Gewalttat nicht, die man seiner Kirche, seinem Glauben, seinem Gewissen angetan. Doch gibt es heute viele Katholiken, die ihre Ehre verlieren.

Der Katholik und sein Himmelreich. Die katholische Religion stammt vom Himmel und führt zum Himmel. Der Katholik weiß sich als seligen Bürger zweier Welten. Er ist erfüllt mit großen Verheißungen, er ist herausgehoben aus einer untergehenden Welt, aus einer Zeit, die vergeht, aus Schätzen, die rosten und modern, aus ruhelosen und fruchtlosen Sorgen.

Das Diesseits ist nur eine Staffel. Indem man sich auf sie stützt, schwingt man sich über sie hinauf und hinaus. Der Katholik sieht in den diesseitigen Lebensgebieten keinen vollkommenen Sinn, keinen Zweck, der Kraft genug hätte, sich gegen den Andrang des Warum zu behaupten. Und so vermag er diese Welt zu verachten um einer höheren Welt willen. Und er macht kein Hehl aus seiner Verachtung. Ja er versteht in kräftiger

Paradoxie die Vernunft, die alltägliche, hausbackene, weltkluge Vernunft zu schlagen und das anscheinend Unvernünftige und Unmögliche zu wagen. Er vermag sein Leben zu hassen, um es zu gewinnen, seine Seele zu verlieren, um sie zu retten; er kann Vater und Mutter, Gatte und Kind betrüben und sein Vaterland dahinter lassen um einer unsichtbaren Verheißung und einer überweltlichen Liebe willen. Die katholische Religion hat Heilige hervorgebracht. Heilige aber sind Menschen, die Unmögliches wagen und Unmögliches leisten.

Der Katholik folgt nicht den Gesetzen der Zahl und der Masse. Er ist imstande, um eines verlorenen Schäfleins willen die 99 zurückzulassen. Als Missionär setzt er sein Leben selbst für die Seele eines sterbenden Säuglings. Das mag nicht viel sein im Vergleich zu einer untergehenden Völkerwelt, aber es ist genug für einen Idealismus, der auch für eine einzige Seele jeden Preis zahlt, jedes Opfer bringt, jeden Weg läuft, jeden Tod bewillkommt. Dieser selbe Idealismus läßt das Gesunde und Lachende und Starke zurück, um die Schwachen und Aussätzigen, die Beladenen und Armseligen zu suchen und ihnen sein Leben und alle Lebenslust zu weihen. Er scheint unpraktisch, aber nur, weil er kühn ist und ein Wagnis. Der katholische Glaube ist überhaupt waghalsig. Newman hat darüber ergreifende Worte gesagt. Das Nahe und Niedrige läßt er sich entschwinden und langt dafür nach dem Fernen und Hohen. Das ist sein Übermut. All seine Sehnsucht liegt jenseits eines Abgrundes, und dieses Jenseits ist in Dunkel gehüllt. Man sieht nur die schimmernde Küste. Was hinter diesen weißen Felsen liegt und welche Wunder das Land birgt, kann man nur ahnen. Und was tut der katholische Glaube? Mit einem kühnen Sprung gewinnt er das jenseitige Ufer. Er baut alles auf eine Hoffnung, er setzt auf Dinge, die erst werden sollen. Er ist ein Warten-Können. Die Dinge vorüberziehen lassen mit ruhiger Seele und ihnen sagen: „Geht ihr nur vorüber, ihr sichtbaren Dinge, ihr Weichlichkeiten und weichen Lüste, ihr lächelnden Reize, geht ihr nur vorüber! Mein Erbteil und der Becher meines Trunkes kommt noch.“ Die Engen und Ängstlichen und Engbrüstigen, die stürzen sich gleich auf das Nächstbeste, um ja nicht zu kurz zu kommen; und sie sättigen sich, ehe das Mahl begonnen hat. Der katholische Glaube aber ist eine lange Geduld und ein Verlust an geringfügigen Dingen.

Er ist darum auch nicht unglücklich. Katholisch sein heißt glücklich sein. Der Katholik ist Herr und wird Herr über alle Schicksale; denn

er besitzt einen Vater im Himmel. Er wird Herr über alles Leid durch die Waffe des Kreuzes, über allen irdischen Bankerott durch den Reichtum der Seele. Er vermag die Natur zu genießen und zu umarmen, froh und zärtlich, wie ein Kind Gottes. Er darf in die Welt des Geistes eintreten und staunen, wie ein Engel am ersten Tage seiner Schöpfung. Er kann auch selbst eingreifen und schaffen wie ein Titane, wie eine sichtbar gewordene Gotteskraft, weil er sich eines Sinnes weiß mit dem Schöpfer, der das All trägt und durchwirkt.

Katholische Völker sind fröhlich. Der Katholik schafft Freude und besitzt darum auch Freude. Seine Frömmigkeit ist selig und seligmachend. Katholische Herzen sind voll von Freudenkraft wie Kinderherzen, und in den katholischen Klöstern ist die Freude aufgestapelt wie ein Kapital. Gerade aus dem Entsagungswillen und Leidensmut wächst die Mystik, seliges, flutendes, wogendes Leben in Gott.

Dem Katholiken ist die Erde ein Tränental, doch über den bittern Wassern steht ein leuchtendes Himmelreich.

P. Lippert S. J.

«König von Gottes Gnaden.»

Der November des Jahres 1913 brachte für Bayern die lang ersehnte Lösung der Königsfrage. Nachdem die Regentschaft beinahe drei Jahrzehnte gewährt hatte, ist nunmehr Ludwig III. im Vollbesitz der königlichen Rechte. Das Bewußtsein, wiederum einen eigenen König mit eigenem Recht zu haben, erfüllt das Bayernvolk mit berechtigter Freude, die weit über Bayerns Grenzen hinaus ihre Wellen schlägt.

Das Verlangen, der Krone ihre ganze Bedeutung zurückgegeben zu sehen, und die freudige Aufnahme der Verwirklichung des Wunsches sind ein Zeugnis für die monarchische Gesinnung des Volkes, das zu dem König von Gottes Gnaden steht.

König von Gottes Gnaden! Gibt Gott den Königen ihre Gewalt? Leo XIII. antwortet in der Enzyklika Immortale Dei vom 1. November 1885: „Aus den Bestimmungen der Päpste ergibt sich durchaus, daß der Ursprung der Staatsgewalt von Gott und nicht von der Volksmenge abgeleitet werden muß." Das gleiche lehrt der hl. Paulus: „Jeder sei der obrigkeitlichen Gewalt untertan; denn es gibt keine [rechtmäßige] Obrigkeit außer von Gott. Wo sie ist, da ist sie von Gott angeordnet. Wer sich also der Obrigkeit widersetzt, der lehnt sich wider Gottes Ordnung auf. . . . Sie ist Gottes Dienerin für dich zum Guten . . . [aber auch] Gottes Dienerin als Vollstreckerin des Zürnens wider den Übeltäter. Deshalb muß man ihr untertänig sein . . . um des Gewissens willen" (Röm 13, 1 ff).

Die Staatsgewalt gehört der Naturordnung an; aber diese Ordnung ist von Gott gegeben und nicht durch die Willkür der Menschen aufgerichtet. Die Staatsgewalt ist ein Werk Gottes, weil sie aus der gesellschaftlich veranlagten Menschennatur, wie Gott sie geschaffen und in die Umwelt gesetzt hat, mit Naturnotwendigkeit herauswächst. Ihr Wesen und ihre wesentlichen Eigenschaften sind eine Frucht dieser Notwendigkeit. Hat Gott das aber so gewollt und angeordnet, so will er auch jene Sittengesetze, ohne die das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen undenkbar ist.

Mit dem Zusammenwohnen von Menschen ist die öffentliche Gewalt vorhanden. Ihre Äußerung mag sehr verschieden sein. Anders erscheint

sie in den einfachen Verhältnissen des Naturvolkes, anders in der kunstvoll gefügten Verwaltung eines modernen Kulturstaates. In welcher Form aber die Staatsgewalt geübt werden mag, sie ist naturrechtlich begründet, nicht durch Menschenwillen gesetzt. Wohl muß der Träger der Staatsgewalt bestimmt werden. Die Art dieser Bestimmung kann nach den Verhältnissen des Volkes und Landes verschieden sein, wie Leo XIII. in der Enzyklika Diuturnum illud vom 29. Juni 1881 sagt: „Die Katholiken leiten das Recht zu befehlen von Gott als seinem natürlichen und notwendigen Grunde her. Dabei ist aber zu beachten, daß unter Umständen die Träger der Regierungsgewalt durch Volkswahl bestimmt werden können. Das steht mit der katholischen Lehre durchaus nicht im Widerspruch. Durch eine solche Wahl wird der Träger der Regierung bestimmt, nicht die Regierungsgewalt verliehen.“ Diese kommt von Gott. Gegenstand der göttlichen Anordnung ist jene Summe von Rechten und Befugnissen, ohne welche die Staatsgewalt gar nicht möglich ist.

In ihrer zeitgeschichtlichen Ausgestaltung können diese Rechte und Befugnisse freilich sehr verschiedene Formen annehmen. Dahin gehört es, daß bei einer vollkommeneren Entwicklung des Staates die Übung der gesamten Gewalt dauernd nicht in einer Hand ruhen kann, daß also eine Teilung in mehrere Gewalten eintreten und ein Ausgleich ihrer Zuständigkeit gefunden werden muß. Dabei kann der menschliche Wille neugestaltend eingreifen oder in der langsamen Arbeit von Menschenaltern den Staatsorganismus ausbauen. Wie immer jedoch der Werdegang sich vollzieht, die öffentliche Gewalt besteht in bestimmter Form, und wer durch Geburt oder eigenen Entschluß in ihren Bereich gehört, ist ihr untertan. Während andere Gesellschaften nach Gutdünken gegründet, mit Befugnissen ausgestattet und wieder aufgelöst werden, ist die staatliche Gesellschaft und ihre Gewalt mit der Vielheit von Menschen unabhängig von dem Einzelwillen vorhanden. Ihr Ursprung führt auf die Menschennatur und deren Urheber, auf Gott, zurück.

In der erblichen Monarchie kommt die höhere Gewalt der Herrschaft in vollkommenster Weise zur Erscheinung. Darum wird vor andern Staatsoberhäuptern dem Monarchen die Bezeichnung „von Gottes Gnaden“ zuerkannt. In der Krone erhält der Staat mit seiner Gewalt und seinen Rechten einen persönlichen Ausdruck. Die Befugnisse des Herrschers in der Leitung des staatlichen Gemeinwesens, sein entscheidender Einfluß auf die Gestaltung aller das staatliche Leben berührenden Dinge geben dem Monarchen jene hervorragende Stellung.

Dieser Bedeutung entspricht der Glanz des Thrones. In dem König und der ihn umgebenden Machtentfaltung findet irdische Größe ihre höchste, durch keine andere übertroffene Erscheinungsform. Zum farbenprächtigen Bild wird sie in der anhänglichen Liebe des Volkes. Diese Liebe gibt dem Königtum echten Glanz. Sie läßt den Untertan in der Ehre des Königs seine Ehre erkennen. Die treue Liebe zum angestammten Herrscherhaus hat ihre Grundlage in der Gottesfurcht. Wenn die Völker aus religiöser Überzeugung heraus in der Macht ihres Königs einen Strahl der göttlichen Macht erkennen, dann ist das Gottesgnadentum mehr als eine hergebrachte Formel, dann ist es der inhaltvolle Ausdruck des wahren Verhältnisses zwischen Gott, König und Volk. Die Ehrfurcht vor Gott schützt den Fürsten vor Mißachtung der Rechte seiner Untertanen, sichert aber auch seiner Stellung ein Ansehen und eine Festigkeit, wie sie mit den Mitteln physischer Gewalt allein niemals erreicht werden können.

Die Jahrhunderte alte Verbindung des Volkes mit seiner Herrscherfamilie verleiht der Monarchie die Ehrwürdigkeit, gibt eine außerordentliche Gewähr ihrer Dauer. Sind König und Volk durch eine lange Reihe von Geschlechtern im Wechsel des Glückes einander treu geblieben, so hat der König Anteil an der Pietät, die den leiblichen Ahnen gebührt. Denn wo immer die vergangenen Jahrhunderte das Volk und seine Familien nennen, wird auch der Vorfahr des herrschenden Fürsten genannt. Dieses innige Verhältnis ist der menschlich schönste Vorzug der erblichen Monarchie vor jeder andern Staatsform. Es ist eine Perle, die nicht durch Kunst erzeugt wird, sondern nur auf ihrem natürlichen Mutterboden wachsen kann. Die ererbte Anhänglichkeit des Volkes an das fürstliche Haus überdauert selbst die schwersten Schicksalsschläge. Im Unglück scheint die Treue erst ihre volle Kraft zu erhalten. Napoleon I. hat den Wert der angestammten Zusammengehörigkeit von Herrscher und Volk empfunden, wenn er sagt: „Wäre ich doch mein Enkel gewesen." Vielleicht wäre sein Stern nicht so schnell in düsterer Nacht erloschen.

Die Macht des altehrwürdigen Fürstentums hat sich bei den deutschen Stämmen aufs neue bewährt bei der Thronbesteigung Ludwigs III. von Bayern und in der Besitznahme des Herzogtums Braunschweig durch den Welfensohn. Beide Geschehnisse beleuchten die Frage, ob das Königtum dem modernen Denken entspricht.

Gerade das ehrfurchtgebietende Alter der Fürstengeschlechter und die Erblichkeit der Krone hat Zweifel wachgerufen, ob denn die monarchische

Staatsform unserer realistischen Zeit angemessen ist und nicht vielmehr einer früheren, auch in politischen Dingen poesievollen Vergangenheit eigen war.

Es liegt ja eine gewisse Poesie in der Vorstellung: Der gottgesetzte König hat die Krone von dem Vorgänger erhalten, und dieser war selbst Erbe, und so reicht die Reihe hinauf in alte Zeiten; es ist immer so gewesen. Wenig entwickelten Völkern genügt dieser Gedanke. Warum es so geworden, ist von der Nachwelt vergessen. Statt den tatsächlichen Werdegang zu überliefern, wird der Anfang der Dynastie mit Sagen umsponnen. Das gehört allerdings mehr in die phantasiereiche Welt einer früheren Kulturstufe als in das Zeitalter des Maschinenbaues.

Sage und Mythus gäben der Monarchie keine genügende Stütze. Der ungewisse Anfang einer Herrscherfamilie hat für die Monarchie keine Bedeutung. Bei den heute regierenden Fürsten können wir das Aufsteigen zur Macht bis auf die Anfänge verfolgen. Das hohe Alter einer Dynastie ist zwar ein unvergleichlicher Vorteil, aber nicht das Wesen der Monarchie. Auch unsere Zeit sah Throne errichten und Herrscher als erste ihrer Familie die Reihe beginnen. Auch solche Herrscher sind von Gottes Gnaden; aber jenes zwar nicht wesentliche und doch so starke Band der Liebe des Volkes zum angestammten Herrscherhaus kann nur durch lange Zeitenräume geknüpft werden. Der Umstand, daß auch unser Geschlecht beides sieht: alte Herrscherfamilien, getragen von einer jahrhundertelang bewährten Liebe und Treue des Volkes, und neu aufgerichtete Throne, beweist, daß unserer Zeit ein allgemeiner Gegensatz zur Monarchie nicht nachgesagt werden darf. Wohl gegen die absolute Monarchie, die seit Ausgang des Mittelalters in den europäischen Staaten sich ausgebildet hatte, nimmt die Neuzeit Stellung, und so macht sich ein Schwanken und Suchen geltend, die Stellung des Monarchen mit den gebieterischen Forderungen der veränderten Kulturverhältnisse in Einklang zu bringen. „Nicht die Zeiten der Monarchie, wie wohl behauptet worden ist, sondern die Zeiten der absoluten Monarchie sind vorüber." [1]

Trotz der Fortschritte auf den Gebieten des Wissens und Könnens und zum Teil von diesen erst geweckt bekundet unsere Zeit eine wachsende Anhänglichkeit an Sprache, Volksleben, Kunst und Wissenschaft der Vorzeit. Die Vertrautheit mit der Vergangenheit bringt auch dem Guten früherer Einrichtungen die gebührende Anerkennung und kommt mittelbar der monarchischen Gesinnung zustatten.

---

[1] v. Hertling im Staatslexikon III³, Freiburg 1910, 1206.

Wertvoller aber wird für die auf das Praktische gehende Richtung unserer Zeit die Erkenntnis der Vorzüge des monarchischen Staates. Bei aller Anerkennung der Möglichkeit und Vorteile anderer Staatsformen hat die Monarchie größere Festigkeit, Stetigkeit und vor allem den Vorteil für sich, daß das Oberhaupt des Staates von Klassen und Parteien unabhängig ist und über diesen steht. „Im monarchischen Staat ist der König ganz und gar da für den Staat; seine Interessen sind die des Staates; mit dem Wohlstande und der Macht desselben steigert sich der Glanz, der seine Person umgibt, mit der Befriedigung der Staatsbürger erhöht sich das Glück seines eigenen Lebens. In der erblichen Monarchie reicht diese innige Verkettung der Interessen von Fürst und Staat über das Leben des einzelnen Herrschers hinaus. Die Fürsorge für die dauernde Wohlfahrt des Staates deckt sich hier mit dem echt menschlichen Bestreben, das Glück der eigenen Nachkommen zu sichern. Kein Mitglied einer angestammten Dynastie wird bei gesunden Sinnen den Satz: ‚Nach mir die Sündflut!' zur Maxime seiner Regierungshandlungen machen."[1]

Die Monarchie behält im modernen Staatsleben ihren Platz. In der schnellebigen Zeit gibt sie sogar durch ihre Stabilität eine wertvolle Ergänzung und vermag ihre Vorzüge in mancher Hinsicht mehr als in andern Epochen zu betätigen. Ihr Feind ist nicht die moderne Kultur, sondern ihr Feind ist das Rückschreiten zur Unkultur, die Entchristlichung der Völker. Die Feindschaft des Unglaubens richtet sich gegen jede geordnete Staatsform.

Solange der wahre Gottesglaube die Vernunft zur Anerkennung höherer Autorität erleuchtet, solange das Kreuz auf der Krone eine gemeinsame Überzeugung von König und Volk ausspricht, so lange bleibt das „Königtum von Gottes Gnaden" fest bestehen.

[1] v. Hertling im Staatslexikon III³ 1203.

Jos. Laurentius S. J.

Das älteste Evangelium.

Ist Markus oder Matthäus das älteste unter unsern Evangelien? — Eine kühne Frage! und es gibt manche, die bei einer geraden und offenen Stellungnahme zu ihr fast mit Sicherheit entweder eine Auflehnung gegen die kirchliche Autorität oder eine Preisgabe der Wissenschaft erwarten. Wohl keines der Dekrete, die in den letzten Jahren von der Bibelkommission erlassen wurden, hat ja in Fachkreisen und darüber hinaus so wenig Sympathie gefunden wie die Verwerfung der „Zweiquellentheorie". Und dennoch läßt sich m. E. eine Lösung der synoptischen Frage vorlegen, die Autorität und Wissenschaft gerecht wird und überdies den Vorzug besitzt, sich nach den strengsten Methoden der historisch-philologischen Forschung beweisen zu lassen.

Mehr als anderthalb Jahrtausende hatte in der Christenheit einstimmig die Überzeugung geherrscht, daß die Ordnung der Evangelien im kirchlichen Kanon auch die geschichtliche Reihenfolge ihrer Entstehung angebe. Da begann mit Lessing, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die „kritische" Arbeit, zunächst an den drei ersten Evangelien, den „Synoptikern". Ihre vielfachen, oft bis auf das Wort reichenden Übereinstimmungen, hart neben den stärksten Verschiedenheiten, gaben in der Tat ein anregendes, aber auch ein äußerst schwieriges und verwickeltes Problem auf. Die Folge war, daß fast bis in unsere Tage hinein alle nur erdenkbaren Kombinationen literarischer Verhältnisse, teils der Synoptiker untereinander, teils zur mündlichen Überlieferung und zu angenommenen älteren Schriften ihre Vertreter fanden. Endlich, nach langem Streit, schienen die Gelehrten sich auf die sog. „Zweiquellentheorie" einigen zu wollen. Doch da kam das Dekret der Bibelkommission vom 19. Juni 1911 über das Matthäusevangelium und erklärte die Theorie sachlich für unzuläſſig; und ein Jahr später, am 26. Juni 1912, wurde diese Verwerfung der Zweiquellentheorie unter ausdrücklicher Nennung ihres Namens wiederholt.

* * *

Die Frage. Über ein halbes Jahrhundert waren die Gelehrten bereits mit der Lösung des synoptischen Rätsels beschäftigt, als der bekannte Philolog

Karl Lachmann im Jahre 1835 in den „Theologischen Studien und Kritiken" seine neue Ansicht aufstellte. Er ließ das Matthäus- und Lukasevangelium aus der Kombination von Markus, unserem „ältesten Evangelium", und einer Redesammlung, der „Logienquelle", entstanden sein. Das ist die „Zweiquellentheorie".

Unendlich viel Arbeit und Scharfsinn ist seitdem auf die genauere Durcharbeitung der Hypothese verwandt worden. Namentlich waren es die protestantischen Theologen K. Weizsäcker, H. J. Holtzmann und B. Weiß, die ihm ihre Studien widmeten. Man glaubte durch Vergleichung des Inhalts, der Anordnung und des Ausdrucks in gleicher Weise die Aufstellung Lachmanns bestätigen zu können. Freilich in Einzelheiten ihrer Ausgestaltung wich man vielfach wieder voneinander ab. Schließlich galt aber doch in weiten Kreisen die „Zweiquellentheorie" als das eine sichere Ergebnis der Evangelienforschung des verflossenen Jahrhunderts; war sie auch nicht die volle Antwort, so sah man in ihr doch die Grundlage aller wissenschaftlichen Betrachtung unserer drei ersten Evangelien.

So sehr die Übereinstimmung in der Stoffwahl gegen die Annahme unabhängiger Benutzung einer reichen, noch flüssigen Überlieferung ins Gewicht fällt, so läßt sich aus ihr für die Art des literarischen Zusammenhangs höchstens die Wahrscheinlichkeit geltend machen, daß eine weniger reiche Sammlung älter sein möchte als eine reichere; also daß Markus älter sei als Matthäus. Allein dabei wäre vorausgesetzt, daß es sich bei beiden Evangelien eben nur um eine Sammlung geschichtlicher Erinnerungen über den Heiland handelte.

Lachmann war bei seiner Untersuchung von der Vergleichung der Anordnung des Stoffes in den einzelnen Evangelien ausgegangen. Die einfachste Übersicht über ihren Aufbau ergab sich ihm, wenn er Matthäus und Lukas einzeln neben Markus stellte; dann glaubte er verstehen zu können, warum Matthäus und Lukas von ihm abwichen, dagegen sollte bei Markus das Abgehen von der ihm vorliegenden Matthäusordnung nicht zu erklären sein. Die Grundtatsache ist richtig: Wenn man Markus als gegeben annimmt, so läßt sich am leichtesten überschauen, wo und wie die beiden andern Evangelisten sich von seiner Anordnung entfernen. Lukas hat sie, von einigen Kleinigkeiten abgesehen, ganz aufgenommen, nur springt er von der ersten Brotvermehrung (Mk 6, 34—44 = Lk 9, 11—17) auf die Szene bei Cäsarea Philippi über (Mk 8, 27—33 = Lk 9, 18—22), und dann fügt er den über Markus hinausgehenden, teils Lukas und Matthäus gemeinsamen, teils Lukas eigenen Stoff in zwei kompakten Massen ein: hinter „der Apostelwahl" Mk 3, 19 und hinter „der letzten Abreise von Galiläa" Mk 10, 1; Lk 6, 20 bis 8, 3 an der ersten und Lk 9, 52 bis 18, 14 an der zweiten Stelle. — Ganz anders Matthäus! In dem Abschnitt Mt 4, 23 bis 18, 58 unterscheidet sich das erste Evangelium von Markus nicht nur durch Zusätze, besonders seine großen Reden, sondern auch durch bedeutende Umstellungen. Von Mt 14, 1 an finden sich allerdings noch Zusätze, aber die Markusordnung bleibt von da an unangetastet, bis auf eine Kleinigkeit: die Verfluchung und Verdorrung des Feigenbaumes. Was unser erster Evangelist

an Stoff mehr besitzt, soll gerade da stückweise eingefügt sein, wo der Markustext Gelegenheit dazu bot. Auch diese letzte Beobachtung ist richtig, nur deckt sie natürlich in keiner Weise die Abweichungen von der Reihenfolge des Markus. Selbst das ist anzuerkennen, daß sich die neuen Gruppenbildungen bei Matthäus: die Bergpredigt, das „Wunderkapitel", die Aussendungsrede an die Apostel und die Mt 12, 1 bis 13, 58 eingefügten Markusparallelen, verstehen lassen, auch wenn ihm die jetzige Anordnung des Markus vorgelegen hätte. Geht man nicht weiter, so ergäbe sich aus all dem die Möglichkeit, daß Matthäus das Markusevangelium ergänzt und umgeordnet habe. Und weil manche Gruppen im zweiten Evangelium deutlich nach der geschichtlichen Folge der Ereignisse gegeben sind, während bei Matthäus ebenso deutlich hier eine künstliche, eine „logische" Anordnung vorliegt, besteht dafür zunächst sogar Wahrscheinlichkeit. Allein diese Wahrscheinlichkeit braucht noch keineswegs die Wahrheit zu sein. Um diese festzustellen, bedarf es einer viel breiteren Basis, als sie die Verschiedenheiten der beiden Evangelien allein gewähren.

Einen weiteren, womöglich vollständigeren Beweis für die Markuspriorität sucht man durch Vergleichung der sachlichen wie der sprachlichen Darstellungsweise in allen Einzelheiten der drei Evangelien zu erhalten. Und es läßt sich wieder nicht leugnen, daß eine ganze Reihe von Beobachtungen gemacht wurden, die unserem Markus nicht allein hinsichtlich der Gräzität, sondern der ganzen Darstellungsweise nach den primitivsten Charakter zuerkennen. Nicht nur die hervorgehobenen Tatsachen, sondern auch ihre Beurteilung muß im ganzen als zutreffend anerkannt werden. Für das Verhältnis zwischen Markus und Lukas dürfte man aus alledem auch die richtigen Schlüsse gezogen haben. Auch die überlieferte Ansicht setzt ja Lukas nach Markus an; und Lukas selbst bezeugt (1, 1—4), daß vor ihm schriftliche Evangelien vorhanden waren. Wenn nun auch niemand im Altertum eine Benutzung des zweiten Evangeliums durch den dritten Evangelisten berichtet, so lassen doch alle Aussagen Raum dafür; und es ist sehr unwahrscheinlich, daß dieser bei seinen sorgfältigen Nachforschungen unsere älteren Evangelien übersehen oder unbenutzt gelassen haben sollte. Hier gilt also die Erklärung der Bibelkommission, daß man, soweit nicht ihre sonstigen Entscheidungen im Wege stehen, in der Annahme literarischer Abhängigkeit zwischen den Evangelien frei bleibe. Daß Lukas auch unser Matthäusevangelium benutzt habe, bedarf noch des entscheidenden Beweises; doch dieser würde hier zu weit führen.

Die Hauptfrage dreht sich um die Priorität und Einheitlichkeit des ersten Evangeliums. Es soll am deutlichsten seine Zusammensetzung aus den Markuserzählungen und den Reden der „Logienquelle" an der Stirne tragen. Der erste Schein spricht auch dafür: Redegruppen und Erzählungsreihen wechseln ständig miteinander, und während die ersteren vorwiegend Eigengut sind, finden sich die letzteren meistens bei Markus wieder. Zudem wird in dem sog. Papiaszeugnis seit Schleiermacher ein direkter Beweis für die Existenz einer „Spruchsammlung" gesehen. Die Stelle aus dem Werke des Bischofs Papias von Hierapolis, die

Eusebius in seiner Kirchengeschichte (3, 39, 16) angeführt, ist jedenfalls vor der Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben. Und der gleiche Papias bzw. sein Gewährsmann, der „Presbyter Johannes", scheint an einer andern Stelle, die ebenfalls bei Eusebius (3, 39, 15) vorliegt, das Markusevangelium als eine Originalschrift hinzustellen, als Aufzeichnung der Petruserzählungen aus dem Gedächtnis.

Man sieht, die „Zweiquellentheorie" ist nicht einfach aus der Luft gegriffen, sondern wird von ihren Vertretern mit ernsten wissenschaftlichen Gründen verschiedenster Art zu stützen gesucht. Kein Wunder, wenn manche Gelehrte sich diesen Gründen ergaben, und wenn die Entscheidung der Bibelkommission gegen die Theorie in Fachkreisen auf Bedenken stieß. Trotzdem ist sie auch aus rein wissenschaftlichen Gründen abzulehnen, weil ihre Schlußfolgerungen aus dem Beobachtungsmaterial über dessen Tragweite hinausgehen, weil sie die nun einmal bestehende uralte Tradition vom Apostel Matthäus als unserem ältesten Evangelisten in keiner Weise erklären kann, und letztlich weil ihre eigenen Methoden, folgerichtig angewandt, zu einer andern Auffassung führen, welche Überlieferung und innere Beschaffenheit der Evangelien in schönster Übereinstimmung zeigt.

* * *

Die Ursprünglichkeit des Matthäusevangeliums. Die Überlieferung, an welche sich die Bibelkommission bei ihrer Entscheidung hält, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Dagegen müssen die inneren Kriterien, die sich aus der Vergleichung der Stoffwahl, der Anordnung des Stoffes und endlich der Darstellungsweise in den beiden ersten Evangelien gewinnen lassen, einer näheren Untersuchung unterzogen werden. Zweifellos das wichtigste Element ist das mittlere, der Aufbau der ganzen Evangelien. Hier, in der Durchdringung und Gruppierung, liegt bei der Behandlung geschichtlichen Stoffes das eigenste Werk der einzelnen Verfasser; hier muß sich Originalität oder Abhängigkeit entscheidend kundtun. Lachmann hatte also gleich den Finger auf den rechten Punkt gelegt, und noch in den letzten Jahren fand auch H. J. Holtzmann darin das einzig Ausschlaggebende. Der Fehler Lachmanns und seiner Nachfolger lag darin, daß sie ein Evangelium aus dem andern erklären wollten, bevor sie eines in sich selbst erklärt hatten. Die Mittelstellung, die Markus tatsächlich zwischen Matthäus und Lukas einnimmt, und infolge deren man von ihm aus den deutlichsten Überblick über das Zusammenstimmen und das Auseinandergehen in den drei Synoptikern gewinnt, braucht nicht dadurch entstanden zu sein, daß Matthäus

und Lukas von ihm in verschiedener Richtung abweichen. Sie findet ihre Erklärung ebensogut, wenn etwa Lukas das erste und zweite Evangelium miteinander kombiniert hätte. Nicht die relative, sondern die absolute Erklärbarkeit entscheidet; mit andern Worten, die erste Frage ist nicht, ob sich Matthäus aus Markus entstanden denken läßt, sondern ob einer von beiden aus sich selbst in seiner Gesamtanlage begreiflich wird.

Unter unsern Evangelien ist nun wirklich eines, und nur eines, das sich in seinem ganzen Aufbau restlos selber erklärt; und dieses eine ist das Matthäusevangelium. Eine analytische Darlegung dieses Satzes unter Eingehen auf alle Einzelheiten muß natürlich einer eigenen, technisch-fachwissenschaftlichen Untersuchung vorbehalten bleiben; hier können nur die Hauptlinien der Architektonik des ersten Evangeliums aufgezeigt und aus dem Buche selbst begründet werden. Doch der Evangelist gliedert selbst sein Werk so deutlich, daß man sich nicht vertun kann: es handelt sich nicht nur um ein bloßes Erraten verborgener Gedanken, sondern um das Verständnis deutlicher Rede.

Wissenschaft und kirchliche Autorität sind darin einig, daß bei Matthäus eine logische, und nicht eine durchgehende chronologische Ordnung zu suchen ist; er schreibt nicht eine einfache Erzählung, sondern eine polemisch-apologetische Lehrschrift, die ihre Lehren und Beweise aus den geschichtlichen Tatsachen hernimmt. Daher die Fragen und das Suchen nach einer „Grundidee" gerade beim Matthäusevangelium. Manche sehen in ihm einen Beweis für die Messianität Christi, und den hat der Evangelist sicherlich angestrebt; allein darin geht sein Buch nicht auf. Andere sehen in ihm das „kirchliche" Evangelium und erblicken die „Grundidee" in der Gründung der Kirche, auch diese will der Evangelist darlegen; aber auch sie deckt nicht sein ganzes Evangelium.

Eines ist der Forschung immer klarer geworden: das Matthäusevangelium ist an jüdische Leser gerichtet und setzt sich mit dem ungläubig gebliebenen Judentum auseinander, von der ersten Zeile bis zur letzten; und es ist kaum eine selbständige Perikope in ihm zu finden, vom Stammbaum Christi angefangen bis zur Sendung der Apostel an die Völker in alle Welt, die nicht ihre Spitze gegen die Juden kehrte. Nach alter Überlieferung (bei Eusebius, Kirchengeschichte 3, 24, 6) schrieb Matthäus, als er Palästina verlassen wollte, um anderswo zu predigen. Er so wenig wie die übrigen Apostel zog im Triumphe hinaus, nachdem die Juden dem Joch Christi unterworfen waren. Verfolgt und gehetzt, wie es Christus vorausgesagt

und die Apostelgeschichte teilweise erzählt, schüttelten sie schließlich den Staub von ihren Füßen; da rief ihnen der Evangelist nochmals zu: „Ihr sollt aber dennoch wissen, daß das Gottesreich gekommen ist" (Lk 10, 11). Die Lage verlangte in diesem Augenblick einen ganz bestimmten Inhalt für seine Worte; denn der Schritt, den Matthäus vorhatte, war ein äußerst kritischer. Man gab mit ihm die Sache Jesu bei den Juden als verloren auf, und doch wollte Jesus der den Juden verheißene Messias sein! Welch ein Ärgernis, nicht nur für die ungläubigen Juden, sondern auch für die Gläubigen und selbst für die Heiden, die man bekehren wollte! Wer das nachfühlen will, der lese, wie der hl. Paulus sich mit dieser Frage auseinandersetzt, sogar im Brief an die Römer (Kap. 9 ff). Paulus hatte es selbst empfunden und einst in der Synagoge von Antiochien das treffende Wort gesprochen, das als Motto vor das erste Evangelium gehört: „Euch (Juden) mußte Gottes Botschaft zuerst verkündet werden; doch weil ihr sie von euch weist und euch selbst des ewigen Lebens unwürdig sprecht, nun, so wenden wir uns an die Heiden" (Apg 13, 46). In selbstverschuldeter Verblendung hat dieses Volk, das allzeit Gott widerstanden, Jesus, den wahren Messias, nicht anerkannt, hat ihn verworfen und an das Kreuz gebracht; darum hat Jesus seine Kirche neben die Synagoge gebaut, und Israel ist vom messianischen Heil ausgeschlossen. Das ist genau der Inhalt des Matthäusevangeliums. Das ist der Protest, unter dem Matthäus dem Judenlande den Rücken kehrt. Aber es ist schließlich nicht Matthäus, es ist Christus selbst, der das den Juden in Wort und Tat vorhält; Matthäus und die Apostel führen nur aus, was Christus vorhergesagt und vorherbestimmt hat. So wandelt sich das drohende Ärgernis in einen neuen Beweis, in eine eindringliche Predigt für Christus.

Die persönliche Offenbarung Christi vor seinem Volke ist also der eigentliche Gegenstand der Darstellung. Ihr geht als Einleitung ihre Vorgeschichte vorauf. Mit Abraham hebt sie an und zieht sich zunächst durch die ganze Geschichte des Volkes hin. Der Stammbaum (Mt 1, 1—17) führt ihre Perioden vor Augen, und die Zusätze, die der Evangelist paarweise zu einzelnen Namen in dieser Ahnenreihe macht, bezeichnen ihre Einschnitte. Nach drei Sätzen, mit vier Generationen, schließt die Patriarchengeschichte bei „Judas und seinen Brüdern". Jeder Jude weiß aus dem Jakobssegen (Gn Kap. 49), daß ihre Sünde Ruben, Simeon und Levi vom ersten Platz ausgeschlossen und so Judas das Zepter erhalten hat. Mit der Sünde geht auch die Reihe weiter, mit der Geschichte der Thamar

(Gn Kap. 38). Sieben Generationen folgen für die Zeit, in der Israel in Ägypten zum Volke heranwuchs, und am Schluß erscheint Rahab als das Weib Salmons, obwohl Gott seinem Volke die Vermischung mit den Kananäern streng untersagt hatte. Zu Anfang der Richterzeit begegnet wiederum Ruth, die Moabiterin, als Weib des Booz, und in drei Generationen gelangt man bis zu David, „dem König". Als Israel einen König verlangte, „wie die Völker", hatte es seinen Gott verworfen und wollte nicht, daß er sein König sei (1 Sm Kap. 8). Doch nach dieser Zeit von vierzehn Generationen erneuerte Gott seine Verheißungen an David; die eine, die den irdischen Thron versprach, war bedingt durch die Treue seiner Söhne (Ps 131, 11 f). Die andere, die Gottes Erbarmen verhieß, war unbedingt (Ps 88, 31 ff). Die Königsreihe beginnt mit der Sünde Davids; bei den andern Königen sagen die Namen genug. So ist nach abermals vierzehn Generationen der Thron verwirkt; „Jechonias und seine Brüder" erliegen den Babyloniern. In den letzten vierzehn Generationen erbleicht das Haus David, bis aus Maria, der Gattin Josephs, der Christus geboren wird. Auf die Frage, wie diesmal Gottes Erbarmen beim Volke aufgenommen wird, soll das Evangelium antworten. Doch zuerst muß Joseph in Schmerzen zum Zeugen werden, daß in Jesus wirklich der Messias geboren ist, wie Is 7, 14 es geweissagt hat (Mt 1, 1—25).

Gleich die erste Aufnahme des neugebornen Königs der Juden ist vielsagend: die Heiden kommen von ferne, ihm zu huldigen, aber vor seinem eigenen Volke muß er in die Ferne fliehen. Kaum daß in Galiläa, im stillen Nazareth, der Sproß aus der Wurzel Jesse heranwachsen kann (Mt 2, 1—23). Als aber die Zeit seines Auftretens naht, geht ihm der Täufer mit seiner drohenden Bußpredigt vorauf (Mt 3, 1—12); dann erscheint er selbst, vom Himmel beglaubigt. Allein statt den Erwartungen des Volkes zu entsprechen, weist er alle die falschen Messiasideale Israels als teuflische Versuchungen zurück (Mt 3, 13 bis 4, 16). Hier schließt die Einleitung.

Nun beginnt die eigentliche Darstellung (4, 17). Nach einer Skizze des Äußeren der Tätigkeit Jesu (4, 17—25), läßt der Evangelist in seiner ersten „Rede", in der Bergpredigt, den Heiland seine Botschaft dem Volke darlegen (5, 1 bis 7, 27). Besonders 5, 17 bis 6, 18 tritt der Gegensatz zum Judentum scharf hervor. — An die „Rede" schließt sich die „Erzählungsreihe" des Wunderkapitels (7, 28 bis 9, 34). Dreimal drei Wundererzählungen (8, 2—17; 8, 23 bis 9, 8; 9, 18—34) dienen dem Ausweis

der Sendung Christi; dazwischen zeigen die zwei Forderungen, die er stellt (8, 18—22), und die zwei von den Juden an ihn gestellten, aber von ihm abgewiesenen Forderungen (9, 9—17), was von ihm abhält. — Das ist der erste Teil der Darstellung: Die Darbietung der frohen Botschaft an Israel (4, 17 bis 9, 34). Er zerfällt, wie alle folgenden Teile, in „Rede" und „Erzählung". Die auch später noch viermal wiederkehrende Formel am Schluß der „Rede" (7, 28; 11, 5; 13, 53; 19, 1; 26, 1) zeigt, wie der Evangelist disponiert. Jedem Teil geht eine Art Präludium vorauf; hier 4, 17—25.

Der zweite Teil (9, 35 bis 12, 45) wird eingeleitet durch den Hinweis auf die Ausdehnung, die Jesus persönlich und durch seine Apostel innerhalb der Grenzen Israels seiner erbarmenden Heilandstätigkeit gegeben hat. Bei der „Aussendungsrede" (10, 5—42) ist es jedoch dem Evangelisten weniger um die Erzählung zu tun: was die Jünger nach der Rede getan, wird mit keinem Wort erwähnt. Das ganze Gewicht fällt auf den Inhalt der Rede des Herrn; und dieser geht auf in die Voraussage der Abweisung, welche seine Boten und seine Botschaft finden werden. — Was er in der Rede voraussagt, das erfährt er in den zu ihr gehörigen Erzählungen selbst: da liest man von der Gesandtschaft des Täufers mit ihrer zweifelnden Frage, von dem kindischen Eigensinn der Juden, denen weder der Täufer noch der Heiland es recht machen konnte, von dem „Wehe", das Jesus über die Städte herabgerufen. Freilich, das war Gottes Plan, und der Heiland bleibt der einzige, in dem das Heil zu finden ist. Aber in den Sabbatfragen wird die Ablehnung der Juden zur Feindschaft; darum denkt der Evangelist schon an die Weissagung von der Erwartung der Heiden. Schließlich schreibt man Jesu unleugbare Wunder dem Beelzebub zu; und trotzdem untersteht man sich, von ihm Zeichen zu fordern. Bei einem solchen Volke müssen die letzten Dinge ärger werden als die ersten. — Der zweite Teil enthält die Abweisung der messianischen Botschaft durch Israel.

Mit der Lossage von den leiblichen Verwandten und der Zuwendung zu seinen Jüngern (12, 46—50) ist der dritte Teil eingeführt: die Scheidung zwischen Volk und Jüngern. — Ausdrücklich wird sie ausgesprochen in der Parabelrede (13, 1—52); aber sie wird auch durchgeführt in den folgenden Erzählungen. Hatte Jesus in der Rede sieben Parabeln vorgetragen, wie er in der Einleitung zum Evangelium (1, 1 bis 4, 16) durch sieben Weissagungen der Propheten beglaubigt worden, so zieht

er sich jetzt siebenmal vor dem Volke zurück (13, 53 bis 16, 12). Zuerst vor den Nazarethanern, dann vor Herodes, dem Mörder des Täufers, und wiederum nach dem großen Wunder der ersten Brotvermehrung; den Jüngern jedoch bleibt er nahe, auch in den Gefahren auf dem See. Wieder weicht Jesus zurück nach der Reinigungsfrage und nach der Heilung der Tochter der Kananäerin, und abermals nach der Wiederholung der großen wunderbaren Speisung. Zuletzt treiben ihn die Pharisäer mit ihrer Zeichenforderung sogleich nach seiner Landung wieder in das Schiff; und er verläßt sie, indem er die arglosen Jünger eindringlich vor ihrem „Sauerteig“ warnt.

So gelangt der Evangelist zur Szene von Cäsarea Philippi (16, 13—20). Die Frage, was jetzt, nach all seinem Wirken, die Leute vom Menschensohn halten, und die unverständigen Antworten, die seine Jünger zu berichten haben, geben das Fazit der vergeblichen Tätigkeit Jesu an den Juden. Petrus dagegen bekennt, im Namen seiner Mitapostel: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Darum wird aber auch die Synagoge verworfen, und Christus baut seine Kirche neben sie, auf Petrus.

Hier ist das Evangelium deutlich in zwei Hälften geteilt, die vorige Szene bildet den Übergang zwischen beiden. War die erste Hälfte auf die Gewinnung des Volkes gerichtet, so blickt die zweite von Anfang auf das Kreuz, das Israel dem Erlöser bereitet.

Bei 16, 21 liegt ein neuer Anfang. (Vgl. 4, 17: Jesus „begann“.) Zuerst wendet sich der Herr seinen Jüngern zu. In den „Erzählungen“ 16, 21 bis 17, 27 löst er sie vom Judentum los. Dem Meister und den Jüngern steht das Kreuz in Aussicht, und dieses neue Bild des leidenden Messias wird in Verklärung ebenso vom Himmel bestätigt wie einst das Bild des armen Messias (3, 16 f). Damals führte ihn Johannes ein, jetzt ist der Täufer, der wahre Elias, durch sein Schicksal zu seinem Vorbild geworden. Die Zeit, da Jesus bei dem ungläubigen Geschlecht bleibt und es erträgt, geht zu Ende; doch auch die Jünger sind noch kleingläubig. Und doch müssen sie das Geheimnis des Kreuzes lernen, lernen, daß sie vom Judentum, auch vom Heiligsten darin, dem Dienst im Tempel, gelöst sind. Nur um Ärgernis zu meiden, zahlt der „Sohn Gottes“ für sich und Petrus noch einmal die Steuer. — Erst jetzt folgt die „Rede“ (18, 1—35), in der die Jünger in die Verwaltung des Gottesreiches und seinen inneren Geist eingeführt werden. Noch eine Gruppe von Erzählungen (19, 1 bis 20, 28) legt ihnen die höchste Vollkommenheit der Forderungen

im Gottesreiche vor: den Rat der Jungfräulichkeit, der Armut, der Demut vor Gott und der dienenden Liebe gegenüber dem Nächsten. — Dieser vierte Teil, der im Unterschied von den früheren die „Rede“ zwischen die Erzählungen stellt, schildert die Gründung der Kirche neben der Synagoge.

Es bleibt noch ein fünfter Teil: der Entscheidungskampf Jesu mit dem Judentum in Jerusalem (20, 29 bis 24, 46). Die Blindenheilung in Jericho führt Jesus zum Volke zurück und vergegenwärtigt nochmals dessen Stellung zum Heiland. Nur äußere Not führt es zu ihm, und es hat keine Bitte als um Hilfe in irdischem Elend. In diesem letzten Teil geht der ganze Erzählungsabschnitt (21, 1 bis 22, 46) voraus, und die „Rede“ (23, 1 bis 25, 46) bildet seinen Schluß. Die Erzählungen sind hier nicht weniger durchsichtig gegliedert wie im sog. „Wunderkapitel“. Dreimal geht Jesus gegen die Juden vor: im Einzug in Jerusalem, in der Tempelreinigung und in der Verfluchung des Feigenbaumes. Dann versuchen die Juden einen Rückstoß in der Vollmachtsfrage. Das Mittelstück bilden drei Parabeln: die von den ungleichen Söhnen, von den bösen Winzern und vom Hochzeitsmahl des Königssohnes. Die Juden haben dem Herrn, als er sie in seinen Weinberg schickte, nicht nur „nein“ gesagt, wie jener Sohn, sondern sich auch nachher nicht, wie jener, eines Besseren besonnen; sie planen jetzt den Mord des Herrn des Weinbergs; ihnen wird es ergehen wie den Gästen, die ihrer Einladung zum Hochzeitsmahl nicht folgten. Endlich gehen dreimal die Juden gegen Jesus vor: in der Frage nach dem Zins an den Kaiser, nach der Auferstehung und nach dem höchsten Gebot. Den Schluß bildet die Gegenfrage Jesu, wessen Sohn der Messias sei. — In allen Stücken sind die Juden unterlegen, und die jetzt sich anschließenden Reden sind Gerichtsreden: Der erste Abschnitt (23, 1—39) ist ein achtfaches „Wehe!“ über die Pharisäer, der zweite (24, 1—41) sagt die Zerstörung Jerusalems und das Ende der Welt voraus, und der Schluß gibt in den bekannten Parabeln die Mahnungen zur Wachsamkeit und zur Treue, besonders zur Nächstenliebe, denn nach diesem seinem Gebot wird Christus einst alle Menschen richten.

Die drei letzten Kapitel erzählen zum Schluß noch den Ausgang der Erscheinung Jesu vor Israel, sein Unterliegen in der Leidensgeschichte (26, 1 bis 27, 50) und seinen Triumph über die Juden nach dem Tode, mit dem Schlußwort: „Hinaus in alle Welt!“

So bildet also in der Tat das erste Evangelium ein vollkommen in sich geschlossenes Ganze, inhaltlich und formell abgerundet und durch-

gearbeitet. Die fünf Reden mit ihrer leicht variierten Schlußformel treten alle einzeln klar als Marksteine der Anordnung hervor. Sie schließen sich aber auch kunstvoll zur Einheit zusammen. Rein äußerlich betrachtet stehen am Anfang und am Schluß zwei sehr lange Redegruppen, die Bergpredigt (5, 1 bis 7, 27) und die Gerichtsreden (23, 1 bis 25, 46). Von da einen Schritt nach innen zu trifft man auf die beiden kürzesten: die Aussendungsrede (10, 5—42) und die Instruktionsrede an die Apostel (18, 1—35). Die Mitte hält, nach Stellung wie nach Ausdehnung, die Parabelrede (13, 1—52). Aber auch inhaltlich sind auffallende Entsprechungen vorhanden. Nicht nur entspricht dem Gesetzgeber auf dem Berge der Richter in Jerusalem, und eine Zwischenstufe bildet dazu die Scheidung in der Parabelrede, sondern auch genauer besehen weisen z. B. die „Wehe" in Kap. 23 auf die „Seligkeiten" in Kap. 5 zurück. Das Gebot der Nächstenliebe und des ehrlichen Gottesdienstes stehen in der Bergpredigt und in den Gerichtsreden im Vordergrund. Ganz auffallend ist auch die Zusammengehörigkeit der Aussendungsrede und der Instruktionen des 18. Kapitels. Beide Reden haben, im Unterschied von den übrigen, ausschließlich die Apostel als Zuhörer. Die erste zeigt, was sie von der Welt zu erwarten haben, die zweite, wie sie die Welt gewinnen sollen. Daß aber auch die zu den einzelnen Reden gehörigen Erzählungen inhaltlich sich an die Reden anschließen, wurde genügend gezeigt. Es läßt sich fast für jede Perikope ihr Platz im Evangelium ausrechnen.

* * *

Die Abhängigkeitsverhältnisse von Matthäus und Markus. Niemand wird bezweifeln können, daß dieser ganze Plan das einheitliche Werk des ersten Evangelisten ist. Er bietet die sicherste Gewähr, daß wir bis heute sein Buch unverändert in Händen haben, daß unser griechischer Matthäus „substantiell" mit der Schrift identisch ist, die der scheidende Apostel in der Landessprache an die Juden richtete. Niemand wird, um das nebenher zu bemerken, die Verheißung des Primats aus diesem Gefüge herausbrechen können: die ganze Szene von Cäsarea Philippi ist der Angelpunkt, um den sich das ganze Evangelium dreht. Niemand wird ferner behaupten können, daß die Idee der Heidenmission dem Matthäusevangelium nur an ein paar Stellen äußerlich angehängt sei. Niemand, und darauf kommt es hier an, wird dieses Evangelium als nachträgliche Kompilation aus den Markuserzählungen und den Reden der „Logien-

quelle" begreifen können. Wenn die engen Beziehungen in der Anordnung der Synoptiker bestehen, die niemand leugnen kann, so ist Matthäus der Schöpfer des ganzen gemeinsynoptischen Rahmens; er ist der erste unter ihnen, und die andern hängen von ihm ab, entweder beide direkt oder einer wenigstens indirekt.

Hier steht nur die Priorität zwischen Matthäus und Markus in erster Linie zur Frage. Im ganzen ist die Reihenfolge der gleichen Stoffe bei beiden genau die gleiche, nur Mk 1, 21 bis 6, 14 hat, neben vielen auch hier übereinstimmenden Einzelheiten, eine im ganzen verschiedene Ordnung. Natürlich sind sich die großen Phasen der Entwicklung, wie sie Matthäus darstellt, auch geschichtlich gefolgt: erst die Darbietung des Evangeliums, dann seine Ablehnung, hierauf die Scheidung zwischen Jüngern und Volk; und nachdem diese eingetreten war, baute Jesus äußerlich und innerlich seine unabhängige Kirche aus; der Entscheidungskampf bildete den Schluß. Allein innerhalb dieser Abschnitte herrscht eine „logische", d. h. künstliche Gruppierung vor. Gerade ihre Künstlichkeit verrät den Ursprung der Gruppen, wenn sie sich anderswo wieder finden, ohne daß ein gleicher „logischer" Gesichtspunkt sie zusammenhält. Die drei Vorstöße der Juden gegen Jesus in Jerusalem machen bei Mk 12, 13—37 geradezu den Eindruck einer gegliederten Säule, die in ganz anders geartetes Mauerwerk hineingefügt worden. Die Ehescheidungsfrage hat Mk 10, 1—12 an der gleichen Stelle wie Matthäus; aber der Rat der Jungfräulichkeit, der die Perikope bei Matthäus 19, 1—12 an diese Stelle gezogen hat, fehlt bei Markus ganz. Andere Teile sehen sich bei ihm ganz wie Trümmer der abgezirkelten Gruppen des ersten Evangeliums an. Doch schon allein, daß über zwei Drittel des Markusevangeliums absolut so geordnet sind wie bei Matthäus, weist darauf hin, daß dieser als Vorbild gedient hat.

Um so gebieterischer verlangt man aber nun auch eine Erklärung, wie diese Abhängigkeit des Markus von Matthäus trotz der vielen anerkannt „ursprünglicheren" Züge des zweiten Evangeliums sich begreifen läßt. Die Überlieferung über seine Entstehung führt auch hier zur Antwort, ebenso wie sie die rechte Auffassung des Matthäusevangeliums nahe legt. Nach dem „Presbyter Johannes" (Eusebius, Kirchengeschichte 3, 39, 15) war Markus für die Niederschrift der Erzählungen des Petrus auf sein Gedächtnis angewiesen. Die rechte „Ordnung" hat er nicht bieten können und auch nicht bieten wollen. Er selbst war kein Augenzeuge der Ereignisse gewesen, und sein Gewährsmann, der hl. Petrus, hatte nur gelegentlich einzelne Erzählungen,

höchstens kleinere Gruppen von Erzählungen „der Ordnung nach“ vorgetragen. Als Jerusalemer mußte Markus das Matthäusevangelium wohl kennen. Was konnte ihm nun näher liegen, als seine einzeln überkommenen Petruserinnerungen an dem Faden des Matthäusevangeliums aufzureihen, soweit nicht Petrus selbst die rechte, d. h. geschichtliche Ordnung hatte erkennen lassen?

Im Gegensatz zu Matthäus war die Erzählung für Markus der Zweck seiner Schrift; darum hätte er die chronologische Ordnung bevorzugt, wie er ja auch tatsächlich 1, 21—39 sicher, wahrscheinlich aber bis 1, 45 oder sogar bis 2, 14, wo er das erste Mal von der Ordnung des ersten Evangeliums abweicht, ein geschichtlich zusammenhängendes Stück bietet: den „ersten Tag in Kapharnaum“, den Petrus sicherlich öfter so erzählt hat, da der Herr in sein Haus einkehrte. Kaum zweifelhaft ist es ferner, daß auch Mk 4, 35 bis 5, 43 oder auch bis 6, 13 chronologische Ordnung vorliegt: das ist der Aufbruch von Kapharnaum bis zur Sendung der Apostel. Vermuten kann man, abgesehen von der eingeschobenen Parabelrede und der Rede gegen die Lästerung des Heiligen Geistes durch die Pharisäer, daß auch 3, 7 bis 4, 35 auf geschichtliche Verknüpfung führt: es sind die dem Aufbruch von Kapharnaum unmittelbar voraufgehenden Ereignisse mit der Apostelwahl. Nur 2, 1 bis 3, 6 scheint Markus, in den fünf „Konfliktsfällen“, eine aus zwei bei Matthäus vorliegenden Gruppen (Mt 9, 1—17 und 12, 1—14) zusammengefügte Partie selbst nach „logischen“ Prinzipien, d. h. nach der Sachordnung, gebildet zu haben. Sonst liegt dergleichen wohl nur noch in den Zusätzen zu den auch bei Matthäus sich findenden Parabeln und in der Mt Kap. 18 entsprechenden Jüngerrede Mk 9, 33—50 vor. Man kann hier wirklich sagen, daß die Ausnahmen, d. h. die Abweichungen von der Matthäusordnung bei Markus, die Regel, d. h. seine Anlehnung an Matthäus bestätigen.

Auch die Überlieferung findet bei einem Vergleich der beiden Evangelien ihre Bestätigung. Für den Stoff kann Matthäus nicht die Quelle des Markus gewesen sein; denn dieser erzählt viel ausführlicher, während der erstere, seinem Zwecke entsprechend, mehr auf die bekannten Tatsachen bloß hinweist. Daher blieben bei Markus auch die Matthäuserzählungen fort, die er nicht von Petrus selbst gehört hatte; besonders bei denen läßt sich das wohl verstehen, die Petrus eine Auszeichnung zuteil werden lassen (Mt 14, 28—31; 16, 17—20; 17, 24—27). Die Ordnung wird, wie gesagt, ebenfalls gerade dort geändert, wo sich erwarten läßt, daß

Petrus einen Abschnitt auch in seinem historischen Zusammenhange erzählt habe. Das Ergebnis von allem war dann jener Mangel an Ordnung bei Markus, von dem der Presbyter Johannes zu sprechen pflegte.

Nicht minder kommen aber die zutreffenden bei der Vergleichung zwischen Matthäus und Markus gemachten Beobachtungen zu ihrem Recht. Es braucht und darf nicht geleugnet werden, daß Markus mit seiner einfachen Erzählung, die auf keinen außer ihr liegenden Zweck hinzielt, eine weit „ursprünglichere" schriftstellerische Art darstellt als Matthäus. An sich betrachtet, ist wirklich die Verwendung historischer Berichte als Mittel zu einem lehrhaften Zweck etwas durchaus Sekundäres. Ebenso ist die wenigstens stückweise von Markus gebotene zeitliche Abfolge der Ereignisse das zunächst Natürliche; logische Gesichtspunkte sind bei Anordnung geschichtlichen Stoffes immer etwas Künstliches. Matthäus selbst ist sich dessen bewußt, und wenn er die Ereignisse mehr andeutet als eigentlich erzählt, setzt er eine erste Bekanntschaft mit ihnen bereits voraus. Daß trotzdem die „primitivere" Darstellung später niedergeschrieben wurde, ist um so weniger auffallend, als Verfasser und Leser des zweiten Evangeliums den Tatsachen viel ferner standen, als es beim ersten Evangelium der Fall war. Hinzuzufügen ist außerdem, daß Markus nicht den griechischen Matthäus vor sich hatte. Nach der sprachlichen Seite hat nicht das viel bessere Griechisch bei Matthäus für Markus seine Dienste getan, sondern die Statistik weist klar darauf hin, daß Markus, als das älteste griechische Evangelium, bei der Übersetzung des semitischen Matthäus zu Hilfe genommen wurde.

Eine Frage fordert noch eine weitere Antwort: Woher kommt die starke Übereinstimmung in der Stoffwahl? Die Antwort gibt eine andere Feststellung; nämlich: Wann und wo hat Markus die Petruserzählungen überkommen? Eine Begleitung des Petrus auf seinen Missionsreisen braucht nicht ausgeschlossen zu werden. Aber wir können Zeit und Ort, da Petrus erzählte, noch mit Sicherheit auffinden. Vor der Gefangennahme des Petrus durch Herodes in den Jahren 42—44 pflegte sich die älteste Gemeinde Jerusalems im Hause der Mutter des Markus um Petrus und die Apostel zu versammeln (Apg 12, 12 ff). Dort war Petrus der Sprecher, und er erzählte gewiß vorwiegend, was er und die übrigen Apostel in Galiläa beim Meister erlebt hatten; das wußten die Jerusalemer nicht aus sich. So erklärt sich dann auch der vorwiegend „galiläische Horizont" der Synoptiker. Hier war nun außer Markus auch Matthäus zugegen. Es konnte aber nicht

ausbleiben, daß sich sowohl die Auswahl der Erzählungen als vielfach auch ihre Formulierung allmählich fixierte. Die Petruserzählungen wurden in etwa Gemeingut der Jerusalemer und selbst der jüdischen Christen. Ihr Ursprung und Alter gab ihnen, besonders als Petrus aus Jerusalem hatte weichen müssen, eine Art kanonischen Ansehens. Es ist also wohl begreiflich, daß auch Matthäus, gerade wegen seines apologetisch-polemischen Zweckes, sich im ganzen an die allbekannten Ereignisse hielt, ohne sich indes abhalten zu lassen, sie aus seinen eigenen Erinnerungen zu ergänzen. In der ersten Gemeinde zu Jerusalem ist demnach bereits in den ersten 12—14 Jahren nach den Ereignissen unsere gemeinsynoptische Überlieferung festgelegt worden. Ein neuer Beweis für ihre Zuverlässigkeit! Und bei der scharfen Herausforderung an die ungläubigen Zeitgenossen Jesu, die in der ganzen Haltung des Matthäusevangeliums lag, ist seine geschichtliche Treue doppelt gewährleistet.

Der Schluß aus all diesen Ausführungen ist, daß an die Stelle des einfachen Satzes der Zweiquellentheorie: „Matthäus abhängig von Markus", das dreifache Verhältnis treten muß: 1. in der Stoffwahl gemeinsame Abhängigkeit des Matthäus und Markus von den mündlich fest gewordenen Petruserzählungen; 2. in der Anordnung Abhängigkeit des Markus von Matthäus, dem Schöpfer des gemeinsamen Aufrisses der synoptischen Evangelien; 3. in der griechischen Prägung Abhängigkeit der Matthäusübersetzung, die uns allein erhalten ist, von dem ältesten griechischen Evangelium des Markus. So beantworten nun Überlieferung und innere Kriterien, kirchliche Autorität und wissenschaftliche Forschung die Frage nach unserem ältesten Evangelium dahin, daß der Apostel Matthäus der erste war, der in der Sprache der Juden das Evangelium schrieb, welches nur in seiner späteren griechischen Übersetzung als unser erstes Evangelium in vollkommener Treue erhalten ist.

H. J. Cladder S. J.

Zur Frage des Geburtenrückganges.

Die auffallende Verminderung der Geburtenzahl, die in Deutschland und in einer Reihe von andern europäischen Ländern in den letzten Jahrzehnten eingetreten ist, beschäftigt die öffentliche Meinung in geradezu staunenerregender Weise. Das Lesepublikum wird überschwemmt mit einer wahren Hochflut von Broschüren, Abhandlungen und Zeitungsartikeln über das Geburtenproblem. Wir begnügen uns in den folgenden Ausführungen damit, zur Orientierung der Leser dieser Zeitschrift einige Richtlinien für die Beurteilung der Frage des Geburtenrückganges aufzustellen und irrigen Auffassungen entgegenzutreten, die bei der Erörterung dieser Frage hier und da zum Ausdruck gekommen sind.

Zunächst muß man wohl unterscheiden zwischen Geburtenrückgang und Rückgang der Fruchtbarkeit, insbesondere der ehelichen Fruchtbarkeit. In den Presseerörterungen über diesen Gegenstand und selbst in wissenschaftlichen Abhandlungen werden die beiden Begriffe nicht selten miteinander vertauscht, und doch sind das keineswegs identische Begriffe. Daß in Deutschland und andern Ländern ein Rückgang der Geburtenziffer — d. h. der jährlich auf je 100 oder je 1000 Einwohner fallenden Anzahl von Geburten — stattgefunden hat, ist eine evidente Tatsache.

Im Deutschen Reich kamen auf je 1000 Einwohner Lebendgeborene:

1876—1880 = 39,2	1906 = 33,1	1909 = 31,0
1886—1890 = 36,5	1907 = 32,2	1910 = 29,8
1896—1900 = 36,0	1908 = 32,0	1911 = 28,6
1901—1905 = 34,3		

In Frankreich fiel die Geburtenziffer von 25,4 im Jahrfünft 1876—1880 auf 18,7 im Jahre 1911, in England und Wales im gleichen Zeitraum von 35,4 auf 24,4, in Österreich von 38,8 auf 31,4, in Italien von 36,8 auf 31,5.

Als Fruchtbarkeitsziffer bezeichnet man gewöhnlich die auf je 1000 weibliche Personen gebärfähigen Alters fallende jährliche Geburtenzahl. Auch diese Ziffern sind zweifellos in letzter Zeit stark zurückgegangen.

So kamen z. B. in Preußen auf je 1000 weibliche Personen im Alter von 15 bis 45 Jahren folgende Zahlen von Lebendgeborenen:

1876—1880 = 174,6	1891—1895 = 164,0	1901—1905 = 154,8
1881—1890 = 165,4	1896—1900 = 161,9	1906—1910 = 142,9

Aber auch gegen diese Ziffern kann man geltend machen, daß sie einen wirklich genauen Ausdruck der Fruchtbarkeit nicht darstellen. Eine methodisch vollkommen exakte Messung der Fruchtbarkeit ist äußerst schwierig und verwickelt, da sie eine Kombination der Altersverhältnisse der Eltern mit der Ehedauer zur Voraussetzung hat. Solche Untersuchungen sind bisher nur in geringer Zahl und nur für örtlich eng begrenzte Gebiete zur Ausführung gekommen; für größere Staaten und zeitlich weitreichende Perioden sind sie noch nicht angestellt worden. Diese mangelnde Genauigkeit der Fruchtbarkeitsmessung hat einige Forscher (wie z. B. den bekannten Nationalökonomen Adolf Wagner in seiner im Jahre 1902 erschienenen Schrift „Agrar- und Industriestaat") verleitet, eine Abnahme der Fruchtbarkeit in erheblichem Umfang überhaupt in Abrede zu stellen oder die Abnahme als eine nur scheinbare zu bezeichnen. Sie meinen, daß die Verminderung der Geburtenziffer sich zum großen oder größten Teil aus einer veränderten Altersschichtung der Bevölkerung erklären lasse, indem mit der Zunahme des durchschnittlichen Lebensalters der Prozentsatz der nicht an der Zeugung beteiligten Klassen größer geworden sei.

Allein diese Annahme Wagners ist schon von Mombert (Studien zur Bevölkerungsbewegung in Deutschland, Karlsruhe 1907, 128) als unrichtig nachgewiesen worden. Mombert hat gezeigt, daß unter den gebärfähigen weiblichen Personen und ebenso unter den ehemündigen Männern der Prozentsatz der Verheirateten sich nicht vermindert, sondern vermehrt hat, und daß unter den Verheirateten wieder der Anteil der jüngeren Altersklassen zugenommen hat. Auch die Dauer der Ehen hat sich nach Mombert infolge der Abnahme der Sterblichkeit um zwei bis vier Jahre verlängert.

Also an der Tatsache des Geburtenrückganges und der Verringerung der Fruchtbarkeit ist nicht zu zweifeln. Große unausgeglichene Meinungsverschiedenheiten bestehen aber über die Gründe dieses Rückganges. Ein Hauptfehler der meisten bis jetzt erschienenen Schriften über den Geburtenrückgang liegt darin, daß sie zu einseitig eine Ursache hervorheben oder aus dem Ursachenkomplex einer bestimmten Ursache eine größere Bedeutung beimessen, als ihr in Wirklichkeit zukommt. Auch die vom katholischen oder positiv gläubigen Standpunkt ausgehenden Schriften über den Geburtenrückgang halten sich von einer gewissen Einseitigkeit nicht immer ganz frei. Allerdings steht es jedem Verfasser frei, nur eine bestimmte Seite der Frage zu behandeln. Aber es muß dann aus der Formulierung des Themas und aus der Darlegung selbst deutlich hervorgehen, daß eine allseitige und

erschöpfende Erklärung des Geburtenproblems nicht beabsichtigt ist. So will der rühmlich bekannte Statistiker Dr Hans Rost in seiner Schrift „Geburtenrückgang und Konfession“ (Köln 1913, Bachem) lediglich den Einfluß des konfessionellen Faktors auf die Geburtenfrequenz nachweisen. Er zeigt an der Hand eines räumlich und zeitlich sehr weitreichenden Zahlenmaterials, daß die katholische Religion einen Damm bildet gegen die willkürliche Beschränkung der Geburtenzahl. Dagegen läßt sich gewiß nichts einwenden. Aber wenn man eine Schrift über den Geburtenrückgang im allgemeinen ohne Einschränkung ankündigt, müssen die Leser eine allseitige Behandlung der Frage und Abschätzung aller auf den Geburtenrückgang einwirkenden Momente erwarten.

Tatsächlich ist der Geburtenrückgang das Ergebnis einer ganzen Reihe von Ursachen physischer, sozialer und ethischer Natur. So gewiß es ist, daß der Geburtenrückgang in erster Linie auf eine willkürliche Beschränkung der Geburtenzahl zurückzuführen ist, so wäre es doch unrichtig und müßte zu verkehrten Schlußfolgerungen führen, wenn man die betrübende Erscheinung ausschließlich auf rationalistische Erwägungen zurückführen und den Einfluß natürlicher Ursachen leugnen wollte.

Allerdings ist es eine Übertreibung, wenn man von physiologischer Minderwertigkeit, Verschlechterung der Rasse und körperlicher Entartung der Kulturvölker spricht, wie der bekannte Nationalökonom Professor Julius Wolf in seiner Schrift „Der Geburtenrückgang. Die Rationalisierung des Sexuallebens in unserer Zeit“ (Jena 1912, 22 ff) überzeugend nachgewiesen hat. Die Rekrutierungsstatistik, die steigende Zahl der für untauglich erklärten Militärpflichtigen, kann als Beweis einer Degeneration nicht angesehen werden, da bei der Dehnbarkeit des Begriffes der Tauglichkeit die Schwankungen auch durch größere oder geringere Strenge bei der Auswahl herbeigeführt sein können. Auch beim weiblichen Geschlecht kann von einer physiologischen Entartung im allgemeinen nicht die Rede sein. Man hat auf die durch die Mode vorgeschriebene, die körperliche Entwicklung beeinträchtigende Kleidung, die unhygienische Lebensweise und die Verzärtelung der heutigen Frauenwelt als Ursachen der vorgeblichen Entartung hingewiesen. Aber diese Übelstände sind doch nicht so allgemein, daß sie eine Rasseverschlechterung zur Folge haben könnten, und gerade in jüngster Zeit, in der sich der Geburtenrückgang besonders stark geltend macht, hat eine lebhafte und erfolgreiche Bewegung gegen die gesundheitsschädliche Mode und Lebensweise sich durchgesetzt.

Bedenkliche Symptome sind die von Dr Julian Marcuse in seiner Schrift „Die Beschränkung der Geburtenzahl. Ein Kulturproblem" (München 1913) erwähnte Abnahme der Stillfähigkeit und die Zunahme von Geburtsanomalien, schwierigen Geburten und Kindbettfieber. Die Ursachen dieser Erscheinung dürften aber wohl weniger in einer allgemeinen physischen Degeneration als in sozialen Mißständen zu suchen sein, die bei den davon betroffenen Personen die Disposition zu solchen Krankheiten hervorrufen. Schlechte Wohnungsverhältnisse, übermäßige körperliche Anstrengung der Frauen aus den arbeitenden Klassen zur Zeit der Schwangerschaft haben daran jedenfalls einen großen Anteil. Es ist zuzugeben, daß die genannten Krankheitserscheinungen geburtenvermindernd wirken, aber der enorme Rückgang der Geburtenhäufigkeit und vor allem die auffallende Beschleunigung der Abwärtsbewegung in den letzten zehn Jahren kann dadurch nicht oder jedenfalls nur zu einem ganz geringen Teil erklärt werden. Die wenigen Zahlenangaben Marcuses wirken durchaus nicht überzeugend. Er beruft sich (S. 80) auf Geißler, dessen ganzes Beobachtungsmaterial sich auf 26 429 Geburten beschränkt, und auf Hamburger, der 7677 Fälle untersucht hat. Das sind doch keine Massenbeobachtungen, aus denen man allgemeine Schlußfolgerungen ableiten kann. Die weiteren Angaben (S. 85) über die Zunahme des Kindbettfiebers sind durchaus irreführend. Die absolute Zahl der Sterbefälle an Kindbettfieber hat allerdings seit 1887 erheblich zugenommen. Das ist aber bei der starken Zunahme der Bevölkerungszahl in den letzten Jahrzehnten ganz selbstverständlich. Auf je 100 000 Einwohner berechnet haben die Sterbefälle an Kindbettfieber seit 1887 nicht zu-, sondern abgenommen. Die Ziffer sank nämlich von 8,0 in der Periode 1887—1891 auf 5,4 im Jahre 1908. Gerade die letzten Jahre zeigen allerdings eine Zunahme der Sterbefälle an Kindbettfieber, aber sie ist weder ständig noch sehr erheblich.

Auch eine Zunahme der Geschlechtskrankheiten muß geburtenvermindernd wirken. Aber ein einwandfreier statistischer Beweis, daß wirklich in den letzten Jahren eine sehr erhebliche Zunahme der Geschlechtskrankheiten stattgefunden hat, ist bis jetzt nicht geführt worden. Die Krankenhaus- und Krankenkassenstatistik allein reichen dafür nicht aus. Es ist sehr wohl möglich, daß jetzt ein größerer Prozentsatz der wirklich vorgekommenen Fälle zur Krankenhausbehandlung oder zur Behandlung durch Kassenärzte kommt als früher, ohne daß die Erkrankungsfälle selbst erheblich zugenommen haben, und sicherlich wird gegenwärtig viel mehr für die Verhütung der Ansteckungsgefahr und die Heilung der venerischen Krankheiten getan als früher. Noch

weniger läßt sich ein Einfluß des Alkoholismus, dessen verheerende Wirkungen im übrigen gewiß nicht bestritten werden sollen, auf die Geburtenverminderung statistisch nachweisen.

Zweifellos geburtenvermindernd wirkt die Abnahme der Heiratsfrequenz. Aber dieselbe ist weder so groß, noch so allgemein, noch so konstant wie die Abnahme der Geburtenhäufigkeit.

Auf je 1000 Einwohner kamen nämlich im Deutschen Reich Eheschließungen:

1871—1880 = 8,6	1891—1900 = 8,2	1911 = 7,8
1881—1890 = 7,8	1901—1910 = 8,0	

Der Einfluß der Verringerung der Heiratsfrequenz auf den Geburtenrückgang kann also auch nicht bedeutend sein, und anderseits stehen, wie wir gesehen haben, der verminderten Heiratshäufigkeit eine Verlängerung der Ehedauer und eine für die Geburtenfrequenz günstigere Altersschichtung unter den Ehegatten gegenüber.

Nehmen wir die aufgezählten physischen und sozialen Umstände, die auf die Geburtenhäufigkeit einwirken, zusammen, so kommen wir zu dem Schlusse, daß sie miteinander den Geburtenrückgang nicht völlig, ja nicht einmal zum größeren Teil erklären können, zumal sie sich ja teilweise in ihrer Wirkung gegenseitig aufheben. Es bleibt also nur der Wille der Ehegatten als Haupterklärungsgrund für den Geburtenrückgang übrig. Zu dem gleichen Ergebnis haben auch die von den Regierungen angestellten amtlichen Ermittlungen geführt und auch Nationalökonomen, Statistiker und sonstige soziologische Schriftsteller haben sich in ihrer überwiegenden Mehrheit dieser Meinung angeschlossen.

Am meisten gehen die Ansichten auseinander hinsichtlich der weiteren Frage, wie der Geburtenrückgang zu beurteilen und zu bewerten sei. Man kann diese Frage erörtern vom volkswirtschaftlichen, vom nationalen und vom ethischen Standpunkt aus.

Manche Nationalökonomen haben eine stabile Bevölkerung, eine Ausgleichung der Sterbefälle durch die Geburten mit einem kleinen Überschuß auf seiten der Geborenen als den vom nationalökonomischen Standpunkt aus wünschenswertesten Zustand bezeichnet. Eine solche Stellungnahme mag rein theoretisch genommen gerechtfertigt erscheinen, wenn man sich eine Volkswirtschaft vollständig isoliert denkt. Schwer zu begreifen aber ist es, wie angesehene Nationalökonomen heutzutage unter der Herrschaft des weltwirtschaftlichen Systems diese Theorie noch verteidigen können. Selbstverständlich ist aber auch eine solche rein nationalökonomische Stellungnahme, die von ethischen Gesichtspunkten ganz absieht, entschieden abzulehnen.

Vom nationalen Standpunkt aus muß der Geburtenrückgang als eine große Gefahr angesehen werden. Wir können uns nicht mehr damit trösten, daß die Sterblichkeit noch schneller abnehme als die Geburtenziffer und der Geburtenüberschuß sich daher auf seiner Höhe behaupte. Bis zum Jahre 1906 war das mit einigen Schwankungen wirklich der Fall. Seitdem ist aber der Geburtenüberschuß ständig gesunken. Im Jahre 1911 betrug der Geburtenüberschuß nur noch 11,3 auf je 1000 Einwohner, dagegen 1871—1880 durchschnittlich 11,9, 1881—1890 11,7, 1891 bis 1900 13,9, 1901—1910 14,3. Auch hat das Sinken der Sterbeziffer naturgemäß eine Grenze, über die es nicht mehr hinausgeht, während die Geburtenziffer, wie das Beispiel Frankreichs zeigt, unaufhaltsam immer weiter fällt, wenn einmal die willkürliche Beschränkung begonnen hat. Auch das ist ein schlechter Trost, daß in andern Ländern die Geburtenziffer auch abnimmt. Für die meisten europäischen Staaten trifft das allerdings zu. Aber in keinem europäischen Staate, mit alleiniger Ausnahme Englands, war die Abnahme eine so rapide wie in Deutschland. Noch bedenklicher aber ist es, daß eine Abnahme der Geburtenhäufigkeit nicht eingetreten ist gerade in demjenigen Land, dessen gewaltige Volksvermehrung schon bisher für unsere nationale Existenz so bedrohlich war, in Rußland. Ein Rückgang der Geburtenziffer hat bisher auch nicht stattgefunden in den Vereinigten Staaten, in Japan und China, die auf wirtschaftlichem wie auf politischem Gebiete auch einmal gefährliche Rivalen für das Deutsche Reich werden können. Wenn die Geburtenziffer die gleiche geblieben wäre wie im Jahrzehnt 1871—1880 (40,7), so würden wir gegenwärtig in Deutschland jährlich 2 642 000 Geburten zählen, und wenn sie sich wenigstens auf der mittleren Höhe des Jahrzehntes 1881—1890 (38,2) gehalten hätte, so würde die jährliche Geburtenzahl 2 480 000 betragen. In Wirklichkeit wurden im Jahre 1911 nur 1 917 039 Geburten gezählt. Das gibt also ein jährliches Minus von mehr als einer halben Million bzw. mehr als 700 000 Geburten, das hauptsächlich auf das Konto der Geburtenverminderung zu setzen ist. Die durch die Fortschritte der Hygiene und Säuglingsfürsorge erzielte Verminderung der Sterblichkeit hätte bis zu einem gewissen Grade auch erreicht werden können, wenn die Geburtenziffer sich auf der früheren Höhe gehalten hätte.

Vom ethischen Standpunkt aus ist die Bewertung des Geburtenrückganges je nach der Weltanschauung des Beurteilers eine ganz verschiedene. Man sollte allerdings meinen, daß auch, wenn man von der religiösen Überzeugung ganz absieht, schon das natürliche Sittengesetz jede willkürliche Verhinderung

der Geburten als unerlaubt erscheinen lassen müsse. Es fehlt aber leider nicht an Autoren, die einer künstlichen Beschränkung das Wort reden und sie zu rechtfertigen suchen. Wenn sie dabei nur an eine Beschränkung durch Enthaltsamkeit dächten, so wäre diese Stellungnahme noch begreiflich, da eheliche Enthaltsamkeit wirklich in manchen Fällen eine sittliche Pflicht sein kann. Aber daß sie auch die künstliche Verhinderung der Folgen des ehelichen Verkehres nicht ausschließen wollen, geht ganz deutlich aus dem Protest gegen das Verbot der Verbreitung antikonzeptioneller Mittel hervor, der von Marcuse (a. a. O. S. 141) und andern Vertretern dieser Anschauungsweise erhoben wird.

Die katholische Kirche hat stets jede künstliche Verhinderung der Geburten entschieden bekämpft und als unsittlich gebrandmarkt. Alle Autoren, die auf katholischem Standpunkt stehen, sind daher in der Beurteilung des Geburtenproblems vollkommen eines Sinnes. Sehr klar kommt diese Anschauung zur Geltung in der trefflichen Schrift von Dr F. Keller, „Bevölkerungspolitik und christliche Moral" (Freiburg 1905), in der schon genannten Schrift von Dr Rost und in der vor kurzem erschienenen Schrift von Dr A. Knoch, „Geburtenrückgang und praktische Seelsorge. Eine ernste Zeit- und Gewissensfrage mit spezieller Bezugnahme auf die Verwaltung des Bußsakramentes" (Mainz 1913). Diese entschiedene Stellungnahme der katholischen Kirchenbehörden und gläubiger katholischer Schriftsteller wird auch unumwunden anerkannt von Dr J. Borntraeger (Der Geburtenrückgang in Deutschland. Seine Bewertung und seine Bekämpfung, Würzburg 1913, 26 ff), in Heft 71 des amtlichen Quellenwerkes „Beiträge zur Statistik des Königreichs Bayern" (Die eheliche und uneheliche Fruchtbarkeit mit besonderer Berücksichtigung Bayerns, München 1909, 111) und von Professor Julius Wolf in seinem obengenannten Werk über den Geburtenrückgang (S. 90 ff 102 ff). Völlig irrig ist es aber, wenn Wolf auf Grund mißverstandener Äußerungen annimmt, daß es für die katholische Kirche unter irgendwelchen Umständen eine gewisse Nachgiebigkeit gegen die künstliche Verminderung der Geburten geben oder daß die Mitglieder der Gesellschaft Jesu in dieser Frage weniger strenge Grundsätze haben könnten als andere katholische Priester.

Auch der gläubige Protestantismus verwirft die künstliche Verhinderung der Geburten. Wir verweisen zur Erhärtung dieser Tatsache nur auf zwei in jüngster Zeit erschienene Schriften: E. Schrenk, Notsignal für das Deutsche Volk, Kassel 1913, und R. Seeberg, Der Geburtenrückgang in Deutschland, Leipzig 1913. Der letztgenannte Autor will allerdings unbegreiflicherweise in besonders gearteten Fällen Ausnahmen zulassen, grund-

sätzlich verurteilt er aber auch mit großem Ernst die Übertretung des natürlichen Sittengesetzes und des göttlichen Gebotes.

Was endlich die Mittel angeht, die zur Beseitigung der Geburtenverminderung vorgeschlagen werden, so sind dieselben naturgemäß je nach den Anschauungen über die Ursachen des Geburtenrückganges sehr verschieden. Wer, wie Marcuse, auf einem rein naturalistischen Standpunkt steht, wird nur von natürlichen Mitteln sich Heilung oder Minderung der Schäden versprechen. Bekämpfung der Säuglingssterblichkeit, des Alkoholismus und der Geschlechtskrankheiten dünken ihm das Wichtigste. Manche Nationalökonomen erwarten von einer Reform des Wohnungswesens und einer Änderung der Wirtschaftspolitik alles Heil. Von positiv gläubiger Seite wird bisweilen zu einseitig die Pflege des religiösen Lebens und Erziehung zur Religiosität und Gottvertrauen als *alleiniges* Heilmittel hingestellt. Das ist gewiß die Hauptsache. Die Religion ist der mächtigste Damm gegen den Neomalthusianismus und seine verderblichen Grundsätze. Mit Recht sagt Borntraeger („Kreuz-Zeitung" Nr 523 vom 7. November 1913), es könne „kein begründeter Zweifel darüber herrschen, daß Religiosität der eigentliche Wall gegen die Verfallserscheinungen des Geburtenverhütens ist, und keine Statistik, Nationalökonomie, Hygiene, keine Jugendpflege, keine noch so großen Vorteile für kinderreiche Familien werden uns über die schwere Krisis hinweghelfen, solange wir nicht lernen, die Angelegenheit als eine *religiös-sittliche* zu behandeln und unser Volk von den mammonistischen und materiellen Anschauungen zu höherer, ideeller und religiöser Denk- und Gefühlsweise zurückbringen". Aber wir dürfen uns mit den religiösen Mitteln allein nicht begnügen, sondern müssen auch alle wirklich nützlichen und berechtigten Vorschläge, die von anderer Seite zur Verminderung des Übels vorgebracht werden, in unser Programm aufnehmen: Strafrechtliche Verfolgung des Präventivverkehrs und der Abtreibung, besondere Fürsorge für kinderreiche Familien, Wohnungsreform, vorbeugende Maßregeln zur Verhütung der Säuglingssterblichkeit und der Geschlechtskrankheiten und Kampf gegen den Alkoholismus, das sind Maßregeln, die wir von unserem Standpunkt aus aufs wärmste unterstützen können. Wenn so alle Kräfte, denen die Erhaltung und Vermehrung unseres Volkes am Herzen liegt, einträchtig zusammenarbeiten, darf man mit Recht hoffen, daß es gelingen werde, den bedrohlichen Geburtenrückgang zum Stillstand zu bringen.

H. A. Krose S. J.

Wandlungen in der Sozialdemokratie.

Seit etwa fünfzehn Jahren sind die sozialdemokratischen Parteitage in erster Linie Kampfplätze für die inneren Streitigkeiten der Partei. Die alte Fehde zwischen strengem Marxismus und Revisionismus, obwohl unzählige Male äußerlich beigelegt und totgesagt, lebt immer wieder von neuem auf. Jedes Jahr bringt neue Streitfälle, bald persönlicher, bald taktischer, bald grundsätzlicher Natur, die von dem Parteitage als höchster Instanz Entscheidung heischen. Nach tagelangen erregten Debatten stimmt dann schließlich eine Majorität, müde des langen Haders, einer vorsichtig abgefaßten Resolution zu, die in der Regel Ruhe und Einigung schafft, wenigstens äußerlich und für kurze Zeit. Während aber früher die Resolutionen, in unverfälschter marxistischer Phraseologie abgefaßt, durch die alten, jedem Sozialisten ehrwürdigen Formeln mit Sicherheit ihren suggestiven Einfluß auf die erregten Gemüter ausübten, tragen die Entscheide der letzten Parteitage einen unverkennbar revisionistischen Einschlag. Der Sieg im Kampf der Ideen neigt sich langsam von rechts nach links. Die Arbeit, die die Revisionisten trotz Verketzerungen und Ausschließungen seitens der Partei mit aller Unverdrossenheit in den letzten Jahren leisteten, hat in dem geistigen Gehalt und allmählich auch in der Taktik der sozialistischen Bewegung eine Wandlung bewirkt. Auf dem letzten Parteitage zu Jena (September 1913) traten wiederum deutliche Symptome dieser Wandlung hervor.

Den Kernpunkt der Jenaer Debatten bildete die Massenstreikfrage. Ein Versinken der proletarischen Massen in Passivität muß für den Sozialismus, der im wesentlichen eine Massenbewegung ist, stets verhängnisvoll werden. Nun werden die Klagen über die innere Verflachung der proletarischen Massen immer lauter. Der zahlenmäßige Rückgang der Parteipresse, die Gehaltlosigkeit vieler Blätter, über die in Jena ein sehr offenes Wort gesprochen wurde, die geringer werdende Lektüre sozialistischer Schriften in den Leihbibliotheken, die schwache Beteiligung an Versammlungen mit ernsten Verhandlungsgegenständen: das alles sind böse Anzeichen für eine proletarische Bewegung. Der schwere Panzer der immer weiter ausgebauten

Parteiorganisation erstickt die innere Entwicklung: klagen die einen. Der revolutionäre Geist ist flügellahm geworden, es fehlt uns der Elan unserer sozialistischen Altvorderen: klagen die andern. Um dem Elend kurzer Hand abzuhelfen, verfielen die Ultraradikalen, an ihrer Spitze Rosa Luxemburg, auf die alte Idee des politischen Massenstreiks. Diese frische befreiende Tat sollte im Nu die Massen aus ihrer Lethargie emporreißen. Als Kampfpreis wurde ein demokratisches preußisches Landtagswahlrecht in Aussicht gestellt. Die Resolution, die Rosa Luxemburg dem Parteitage vorlegte, war zwar gegenüber ihren ersten temperamentvollen Ausführungen in der Tagespresse gemäßigt. Trotzdem traute die Mehrheit des Parteitags den unbestimmten Ausdrücken von der offensiven Taktik und der Aktion der Massen nicht recht und stimmte einer vom Parteivorstand eingebrachten Resolution zu. Diese erkennt an, daß der politische Massenstreik eine wirksame Waffe im Wahlrechtskampfe sein kann, setzt aber hinzu, daß er „nur bei vollkommener Einigkeit aller Organe der Arbeiterbewegung von klassenbewußten, für die letzten Ziele des Sozialismus begeisterten und zu jedem Opfer bereiten Massen geführt werden kann". Die Parteidelegierten — es waren 335 gegen 142 — verzichten also nicht grundsätzlich auf den Massenstreik; sie wären, was sie doch alle sein wollen, keine guten Marxisten mehr, wenn sie diese alte blitzende Waffe aus ihrem Arsenal beseitigten. Aber sie halten die Entfesselung eines allgemeinen Volksaufstandes gegenwärtig nicht für ratsam, weil der Komplex von Bedingungen für einen Sieg jetzt und in nächster Zukunft nicht erfüllt ist. Damit ist die Massenstreikfrage wieder, wie schon auf zwei früheren Parteitagen, einstweilen von der Tagesordnung abgesetzt. Der alte, von Zeit zu Zeit überwallende marxistische Klassenkampfgeist ist wieder etwas gedämpft, wenn man es auch nicht wagt, sich von dem Revolutionsgeist ganz und gar loszusagen.

Im übrigen ist, neben der negativen Seite der Parteiresolution, dem einstweiligen Zurückstellen des Massenstreiks, auch ihre positive Seite zu beachten. Denn sie fordert, im Hinblick auf einen siegreichen Kampf der Massen, die Parteigenossen zur unermüdlichen Arbeit für den Ausbau der politischen und gewerkschaftlichen Organisationen auf. Das ist wiederum ganz im Sinne der Revisionisten gesprochen, die zähe unverdrossene Arbeit mit den Mitteln der Gegenwart weit höher schätzen als Kampfaktionen mit ungewissem Erfolge, und die in ihren Reihen die wirksamsten Förderer des Gewerkschafts- und Genossenschaftswesens zählen. Bernstein zieht dann

noch seinerseits aus der Parteiresolution die besondere Konsequenz erhöhter parlamentarischer Arbeit, und er hat unseres Erachtens recht, wenn er sagt[1]: „Solange die Sozialdemokratie von Versuchen Abstand nimmt, Regierung und Parlament in Preußen, um die es sich hier handelt, durch außerparlamentarische Aktionen zum Nachgeben zu zwingen, wird es für sie Gebot der Notwendigkeit, nichts zu unterlassen, was geeignet ist, ihrem Kampf mit parlamentarischen Mitteln erhöhte Wirkungskraft zu verleihen." Bis zu welcher Stärke übrigens der ehemals so verhaßte Parlamentarismus in der Sozialdemokratie sich ausgewachsen hat, zeigt deutlich der Streit um die Deckungsfrage.

Bei der Militärvorlage im letzten Sommer bekämpfte die sozialdemokratische Fraktion jegliche Heeresvermehrung unter den heftigsten Ausfällen gegen Militarismus und Imperialismus aufs allerschärfste. Als nun aber durch eine starke Reichstagsmehrheit die Heeresvermehrung beschlossen war, bewilligte die Fraktion zur Deckung der neuerwachsenden Ausgaben sowohl den einmaligen Wehrbeitrag, wie die Vermögenszuwachssteuer. Das war nun eine Abkehr von der ganzen bisherigen Tradition der Partei, die in Sachen des Militarismus nur den Grundsatz kannte: Diesem System keinen Mann und keinen Groschen! Das war ein Weitergleiten auf der Bahn, die in Baden und Rudolstadt durch die Budgetbewilligung beschritten war. Alsbald erhob eine Gruppe Radikaler lebhaften Widerspruch gegen diese Taktik, die auf eine Aushöhlung des alten Prinzips der absoluten Militärfeindschaft hinausgehe. Für Rüstungskosten seien Ausgaben in keiner Form und unter keinem Vorwande zu bewilligen. Die Vertreter der Fraktion beriefen sich indes darauf, daß hier zwei wichtige sozialistische Grundsätze in Kollision geraten seien, von denen nur einer bestimmend sein konnte. Die Negation des Militärsystems in allen Ehren! Aber hier habe es gegolten, die neuen Militärausgaben auf die Schultern der Besitzenden abzuwälzen und die Massen freizuhalten. Zum ersten Male sei eine Militärvorlage mit Besitzsteuern, ja sogar einer Erbschaftssteuer, statt wie früher mit indirekten Steuern verknüpft gewesen. Die Bewilligung dieses Steuersystems führe nur den Grundsatz aus, das Proletariat vor Lasten zu bewahren, die nur den besitzenden Klassen Vorteile sicherten. Für diese Argumentation fanden die Abgeordneten bei den Wählern Verständnis, um so mehr, als sie noch die — freilich in der politischen

[1] Sozialistische Monatshefte 1913, 1260.

Situation gar nicht begründete — Prophezeiung hinzusetzten: Hätten wir nicht für die Besitzsteuern gestimmt, so hätte der schwarzblaue Block uns doch noch indirekte Steuern gebracht! Aber auch auf den Parteitag machten die näherliegenden Vorteile des Proletariats stärkeren Eindruck als ehrwürdige Prinzipien, und fast genau dieselbe Mehrheit, die den Massenstreik für die Gegenwart abgelehnt hatte, sprach der Reichstagsfraktion Dank und Anerkennung dafür aus, daß sie die Besitzsteuer und den Wehrbeitrag bewilligt hatte.

Damit war — nach der praktischen Seite hin — dem vorwärtsdrängenden Parlamentarismus eine der Fesseln abgenommen, mit denen die traditionelle Parteidoktrin ihn beschwert, und die ihm verbieten, seine Taktik nach den Anforderungen der politischen Situation und nach den zunächstliegenden Erfolgen einzurichten. Grundsätzlich war dem Opportunismus ein sozialistisches Prinzip geopfert, mag das heute von sozialistischen Theoretikern auch noch bestritten werden. „Ein neues Dresden tut uns not!" sagte einer der auf der äußersten Linken stehenden Radikalen, denen der Umschwung in der Auffassung des Parteitags äußerst schmerzlich ist. Auf dem Parteitage zu Dresden (1903) sollte unter Bebels Führung der Revisionismus ein für allemal niedergeschlagen werden, und die kraftvolle Dresdener Resolution bedeutete in der Tat damals einen Sieg der Radikalen. Darin hieß es: „Der Kongreß verurteilt auf das entschiedenste die revisionistischen Bestrebungen, unsere bisherige bewährte und sieggekrönte, auf dem Klassenkampf beruhende Taktik in dem Sinne zu ändern, daß an Stelle der Eroberung der politischen Macht durch Überwindung unserer Gegner eine Politik des Entgegenkommens an die bestehende Ordnung der Dinge tritt", und weiter: „Der Kongreß erklärt, daß die Partei die Verantwortlichkeit ablehnt für die auf der kapitalistischen Produktionsweise beruhenden politischen und wirtschaftlichen Zustände, und daß sie deshalb jede Bewilligung von Mitteln verweigert, welche geeignet sind, die herrschende Klasse an der Regierung zu erhalten." Das war 1903. Und 1913 spendet der Parteitag in Jena revisionistischen Parlamentariern Beifall für die glatte Bewilligung der Deckungsvorlage. In den zehn Jahren zwischen Dresden und Jena ist in dem „ideologischen Überbau" in den Köpfen der Sozialdemokraten gewaltig viel geändert worden.

Aus den vielerlei Verhandlungen der Jenaer Tagung heben wir noch die Einsetzung einer Agrarstudienkommission hervor, die aus der in reichster Fülle vorhandenen Statistik und Literatur die Angaben zu-

sammenstellen soll, die der Partei ein Urteil über die heutigen Verhältnisse in der Landwirtschaft und die in ihr wirkenden Entwicklungstendenzen ermöglichen. Der Revisionist Bloch nennt diesen Beschluß die einzige wirkliche Tat des Parteitags 1913. Wichtig genug ist er; denn die tiefen Gegensätze auf agrarischem Gebiete bereiten der Parteitätigkeit schwere Hindernisse. Nirgends hat sich die Unhaltbarkeit der marxistischen Dogmen von Konzentration und Akkumulation eklatanter erwiesen als im Agrarwesen. Hatten sie für die gewerbliche Entwicklung noch einen gewissen Grad von Berechtigung, hier mußten sie völlig versagen. Und doch ist die Anschauung, daß der bäuerliche Betrieb der technischen Überlegenheit des Großbetriebs zum Opfer falle, und daß die Bauern unrettbar ins Proletariat hinabsinken, jahrzehntelang für das Verhalten der Partei bestimmend gewesen. Der ältere Liebknecht, Dietzgen, Bebel und Kautsky hielten hieran wie an einem unerschütterlichen Parteidogma fest. Als nun die Zahlen der Statistik das Vordringen der kleinen und mittleren Bauernbetriebe und ihre steigende Produktivität immer eindringlicher dartaten, entstanden auch im Schoße der Partei Agrartheorien, die mit den hergebrachten Anschauungen völlig brachen. Selbst Bebel lernte nach eigenem Geständnis viel Neues, und Kautsky gab zu, daß die Entwicklung im Agrarwesen sich nicht so rasch vollziehe, als er erwartet, und daß er an einen Untergang des Kleinbetriebes nicht mehr glaube. Aber wie Kautsky und Bebel, stecken die heutigen Agrarmarxisten noch tief in den alten Anschauungen und vermögen sich nicht zu einer unbefangenen Anerkennung der heute klar zu Tage liegenden Entwicklungstendenzen in der Landwirtschaft emporzuringen. Dagegen könnten die Ausführungen, die neuerdings z. B. Arthur Schulz über das landwirtschaftliche Betriebsproblem und Max Schippel über die Agrarzölle veröffentlichten[1], zum guten Teil auch von einem bürgerlichen Nationalökonomen geschrieben sein. Nur auf einem sehr gewundenen Wege macht Schulz den Versuch, seine Theorien noch sozialistischen Idealen unterzuordnen.

Als letztes Beweisstück für die Veränderlichkeit im Sozialismus sei noch angeführt das Referat über die Arbeitslosenfrage. Schon die Wahl dieses Themas zeigt, daß man heute, dem Gebot der Stunde gehorchend, mehr Wert auf die Überwindung von aktuellen Mißständen legt als auf die Verschärfung des Klassenkampfes. Vor zwanzig Jahren wurde auf

[1] Sozialistische Monatshefte 1913, Heft 21 und 22.

dem Kölner Parteitage ein Antrag auf Behandlung der Arbeitslosigkeit auf das bestimmteste abgelehnt. Bebel sagte damals, der Antrag bringe das berüchtigte Recht auf Arbeit zum Ausdruck und dieses Recht sei im heutigen Staate Unsinn. Was übrigens in Jena der Referent zur Lösung des Problems vorbrachte, war zum guten Teil erwägenswert und brauchbar, im Grunde aber gingen seine Vorschläge — trotz seiner heftigen Befeindungen des Zentrums — nicht über das hinaus, was das Zentrum und sonstige bürgerliche Nationalökonomen in dieser Frage gesagt haben.

Der Parteitag in Jena war, wie seine Vorgänger alle, eine weitere Etappe in dem Prozeß der sozialdemokratischen Kräfteverschiebung von links nach rechts, der nach Bernsteins Meinung schon mit Engels und Lassalle einsetzte. Insofern bot Jena nichts Neues. Auffallen muß es jedoch, daß die Grenzlinie zwischen Orthodoxie und Revisionismus für die Scheidung der heutigen Gegensätze nicht mehr maßgebend ist, und daß die Grenzlinie immer tiefer sich in die Reihen der Marxisten hineinschiebt. Parteigenossen, die sich überzeugte Marxisten nennen, zeigen sich opportunistischen Erwägungen, Abschwächungen und Verschleierungen von Prinzipien zugänglich. Muß doch selbst Kautsky, der treue Eckart marxistischer Parteidoktrin, sich von Rosa Luxemburg ausschelten lassen, daß seine Theorie nicht dem Vorwärtsstreben der Massen, sondern dem Bremsen dient, daß er Offensive und Initiative bekämpft und sich den gefährlichsten Illusionen in Bezug auf den Parlamentarismus hingibt[1]. Selbst August Bebel wankte. In einem seiner letzten Briefe, kurz vor seinem Tode, hat er erklärt, daß das Verhalten der jetzigen Reichstagsfraktion zu den beiden Steuervorlagen mit den Überlieferungen der Partei und früher von ihr über Steuerfragen abgegebenen Erklärungen übereinstimme. Bebels Verhalten in den letzten Jahren hat Bernstein richtig also charakterisiert: „Er kannte kein Nachgeben, wo es auf das Bekennen ankam. Wo aber Maßnahmen für den praktischen Kampf zu treffen waren, handelte er stets im Bewußtsein der Verantwortung des politischen Führers nach vernunftgemäßer Abmessung der Kräfteverhältnisse.“[2]

Statt der früheren zwei heben sich immer deutlicher drei Gruppen in der heutigen Sozialdemokratie ab: Die Ultraradikalen oder die äußerste Linke um Rosa Luxemburg und Anton Pannekoek, die Radikalen oder das marxistische Zentrum um Kautsky, und die Revisionisten, die auch die

[1] Neue Zeit, 31. Jahrgang 1913, 841.
[2] Sozialistische Monatshefte 1913, 859.

praktischen Gewerkschaftler und Genossenschaftler mit Recht zu den Ihrigen zählen.

Was ist nun von diesen Wandlungen zu halten? In welcher Richtung werden sie weiter wirken? Als viel zu optimistisch und verfehlt wird jetzt allgemein die Hoffnung angesehen, daß die Sozialdemokratie die Krisis in ihrem Innern nicht mehr lange ertrage und in zwei Hälften auseinanderfalle, in eine sozialrevolutionäre Oppositionspartei und eine reformistische Volkspartei. Auch andere urteilen zu optimistisch, die wie die heutige liberale Presse, und wie zeitweilig auch Gustav v. Schmoller und Graf Posadowsky, meinen, man müsse der Sozialdemokratie nur die Möglichkeit zu positiver Mitarbeit geben, um ihre Zukunftsphantastereien sehr schnell in nebelhafte Fernen entschwinden zu lassen. Der Revisionismus ist von einer positiv aufbauenden Mitarbeit am Wohl der Gesellschaft weit entfernt und hat vom Charakter des alten Sozialismus noch recht viel an sich. Zu einer unbefangenen Würdigung der Situation beachte man folgendes.

Die Revisionisten wollen echte Marxisten sein und sind es auch. Marx ist — nach dem Ausdruck Maurenbrechers — jedem Revisionisten ein Erlebnis in dem Sinne, daß für sie alle die Evolution die Grundlage jeglichen soziologischen und politischen Denkens ist. Freilich glauben sie an eine Entwicklung über Marx und seine Zeit hinaus und bannen sie nicht in Formeln, die dieser aus den damaligen ökonomischen Verhältnissen heraus konstruierte [1]. Der Revisionismus ist der lebendige Marx in seiner Entwicklung und Fortentwicklung. Wie diese Fortentwicklung des näheren zu verstehen ist, sagt uns Paul Kampffmeyer: „Der alte Marxismus legte den Schwerpunkt seiner theoretisch-sozialistischen Beweisführung vor allem auf das Walten unbewußter, sich oft gegen den Willen der Menschen durchsetzender wirtschaftlicher Sozialisierungstendenzen. Wir dagegen, obwohl wir deren Wirkungen durchaus nicht leugnen, verlassen uns in wachsendem Maße auf das bewußte Eingreifen sozialökonomischer und sozialpolitischer Organisationen in der Richtung des Sozialismus. Wir übernehmen aus dem Marxismus den Grundgedanken einer kausalen Entstehung der sozialistischen Wirtschaftsweise aus der kapitalistischen, würdigen aber eingehend die ganze Fülle von ökonomischen und sozialen Neuerscheinungen.“ [2] Also durch zielbewußte und zweckstrebige Arbeit will der

---

[1] Sozialistische Monatshefte 1912, 1157. [2] Ebd. 1913, 598.

Revisionismus dasselbe erringen, was die andern von den unabwendbaren Mächten der ökonomischen Entwicklung erwarten.

Die Revisionisten sind Gegner der heutigen Gesellschafts- und Staatsordnung. Ohne sich über das Endziel, die schließliche konkrete Ausgestaltung der sozialistischen Gesellschaft, die Köpfe zu zerbrechen, sind sie doch dessen gewiß, daß die kapitalistische Produktion in die sozialistische übergehen muß, daß jede Zwangs- und Lohnarbeit aufhören muß. Die Keime zur endgültigen Sozialisierung liegen nach ihrer Ansicht in der heutigen Gesellschaft offen zu Tage und sind sorgfältig zu pflegen. Jede genossenschaftliche und gewerkschaftliche Organisation, ja jeder Staatsbetrieb ist ein Einbruch in die kapitalistische Ordnung und ist daher kräftig zu fördern. Die heutige Staatsform muß einer völlig demokratischen weichen, überhaupt das ganze öffentliche Leben muß in all seinen Formen von Grund aus demokratisiert werden. Darum gilt es, in den Gegenwartsstaat sich einzunisten, durch parlamentarische Arbeit, durch politische Kooperation mit den linksstehenden Parteien Einfluß und Macht im Staate zu gewinnen und ihn schließlich im sozialistischen Sinne umzugestalten. Ganz konsequent eröffnet sich für die Revisionisten ein weites Feld praktischer Gegenwartsarbeit, die aber — mag im übrigen in Fragen der Praxis und Taktik große Uneinigkeit herrschen — bei allen im Dienste echt sozialistischer Zukunftsideen steht. Das ist bei allen Lobpreisungen auf das endlich Vernünftigwerden der Sozialdemokratie nicht zu vergessen.

Die Revisionisten sind Feinde des Christentums. Der Gegensatz der marxistischen Doktrin zum Christentum, der mit dem Entwicklungsgedanken und der immanenten Welterklärung unmittelbar gegeben ist, wird durch die Erfurter Programmsatzung: „Religion ist Privatsache", nur schlecht verhüllt und tritt neuerdings in dem offenkundigen ursächlichen Zusammenhang von Sozialdemokratie und Massenaustritt aus der Kirche klar in die Erscheinung. Die Revisionisten sahen sich nie veranlaßt, von dieser grundsätzlichen Gegnerschaft etwas aufzugeben. Da rief vor etwa drei Jahren in ihrem Lager eine Stimme nach Revidierung der bisherigen Stellungnahme. Dr Hans Müller[1] meinte in einem vielbeachteten Artikel, die Religion sei entschieden mehr als eine Ideologie, die in der sozialistischen Gesellschaft — nach Marx' Lehre — verschwinde, sie sei eine machtvolle soziale Realität, die in allen genossenschaftlichen Gebilden wirksam sei, und mit der

[1] Das religiöse Moment in der sozialistischen Bewegung (Sozialistische Monatshefte 1910, 1665).

sich der Sozialismus noch in anderer Weise auseinanderzusetzen habe, als daß er sie zur Privatsache erkläre. Dabei hatte Müller insoweit eine richtige Auffassung von Religion, als er den Gottesglauben in den Mittelpunkt aller religiösen Ideen stellte. Im Anschluß an Müllers Artikel ward in den Sozialistischen Monatsheften (Jahrgang 1911) eine Religionsdebatte eröffnet, an der sich die angesehensten Revisionisten wie Hildebrand, Maurenbrecher, Kampffmeyer, Staudinger, Erdmann beteiligten. Sie alle lehnten eine Religion im Sinne eines positiven Gottesglaubens stillschweigend oder ausdrücklich ab. Dem einen gilt als Religion der Gedanke, daß die Emporhebung der arbeitenden Klassen die wichtigste Aufgabe der heutigen Kulturmenschheit ist, dem andern die Hingabe an das Gemeinschaftsleben, einem dritten das Gefühl der Abhängigkeit und Verpflichtung. Religiöse Kräfte in diesem verschiedenen Sinne sehen sie im Sozialismus wirksam tätig. Kampffmeyer ist der Meinung, daß im sozialistischen Programm keine Spur von atheistischer oder antikirchlicher Weltanschauung sich finde. Und Erdmann, der hierin seinem Genossen Kampffmeyer beipflichten möchte, wahrt doch dem Sozialismus ausdrücklich das Recht, die christliche Religion zu bekämpfen, weil diese der Aufwärtsbewegung der Arbeiter sich entgegenstelle. Zu einem einheitlichen Resultat konnte diese Religionsdebatte nicht führen. Aber es hat sich gezeigt, daß die Vertreter des Revisionismus, wenn sie auch in ihren religiösen Auffassungen von Marx abgerückt sind und mehr oder weniger von den heutigen freireligiösen Strömungen in sich aufgenommen haben, mit dem positiven Christentum ebenso hoffnungslos verfeindet sind wie die Marx, Engels, Bebel, Kautsky.

Wer auf Grund seiner Ideenrichtung den Sozialismus überhaupt ablehnt, kann auch mit dem Revisionismus — trotz seiner oft durchaus sympathischen Gegenwartsarbeit — sich nicht verbünden. Unsere Weltanschauung scheidet uns von ihm für alle Zeit. Das ist heute, wo die Neigung zur Großblockbildung in weiten liberalen Kreisen mindestens ebenso stark ist wie in sozialdemokratischen, mit allem Nachdruck zu betonen. Zwar ist das Häuflein der Revisionisten in der Gesamtorganisation der Viermillionenpartei nur gering; die breiten Massen folgen noch immer den aufreizenden und verheißenden Agitationsphrasen der Orthodoxie. Aber in den Oberschichten wächst der Revisionismus an Zahl und geistigem Einfluß und verwischt für weniger klar Sehende nach der bürgerlichen Seite hin die Grenzlinien. Ein Widerstand gegen die sozialistische Bewegung kann sich daher nicht darauf beschränken, die Utopien der marxistischen

Theorie aufzudecken und der Lächerlichkeit preiszugeben, oder der Agitation landauf landab in ihren verschiedenen Formen sich entgegenzusetzen; er muß seine Kriegstaktik auch auf die neueren geistigen Regungen und Taten des Revisionismus einstellen. Der Volksverein für das katholische Deutschland, der die eine wie die andere Kampfesart mit wahrhaft mustergültiger Konsequenz durchführt, hat eben dadurch Kirche und Vaterland die schätzenswertesten Dienste geleistet und ist darum auch der gefürchtetste Gegner in den Augen der Sozialisten. Gerade jetzt, wo die sozialdemokratische Organisation an verschiedenen Punkten abzubröckeln beginnt und dem Kampfe gegen sie neue Erfolge winken, darf nicht übersehen werden, daß unter dem roten Banner zwei Armeen marschieren. Die eine hofft durch starke Begeisterung der Massen für das Kampfziel die Schicksalswende mit Sicherheit herbeizuführen, die andere sucht nach klug erwogener Taktik und unter Anpassung an die jeweiligen Verhältnisse ein Machtgebiet nach dem andern in der heutigen Gesellschaft zu erobern. Und dieser Feind ist auf die Dauer der gefährlichere.

Heinrich Koch S. J.

Kapitalismus.

(Fortsetzung.)

III.

Ganz anders, wie Sombart, urteilt z. B. Richard Ehrenberg[1]. Er sagt: Das „schillernde Schlagwort ‚Kapitalismus' pflegt jetzt meist in dem Sinne gebraucht zu werden, daß es den Übergang der Leitung der Produktion an ‚Kapitalisten' bedeutet. Das ist durchaus irrig. Die Leitung der Produktion liegt jetzt ebenso wie früher in den Händen des Unternehmers, der mit dem Kapitalisten durchaus nicht zu verwechseln ist; denn der Unternehmer ist ein Arbeiter, während der Kapitalist als solcher, d. h. nachdem das Kapital durch Arbeit entstanden ist, ohne weitere Arbeit erwirbt. Auch wenn man mit dem Schlagwort ‚Kapitalismus', das mehr und mehr ein Schimpfwort zu werden droht, sagen will, daß die relative Bedeutung des Kapitals gegenüber der Arbeit sich zu Gunsten des ersteren verschoben hat, so ist diese Meinung ebenfalls eine irrige; denn die Verwendung größerer Kapitalien bedarf einer entsprechenden Steigerung der Arbeit, namentlich für die Leitung des Unternehmens. ‚Kapitalistisch' bedeutet lediglich, daß mehr Kapital für die Produktion nötig ist, und zwar, seitdem das Geld allgemeines Tauschmittel ist, mehr Geldkapital".

„Kapitalistische Produktion" wäre hiernach eine solche, die Geldkapitalien bedarf, wobei das Geld als zinstragendes fungiert, sei es das eigene, vom Unternehmer investierte Kapital, sei es geliehenes Geld. „Der Kapitalist als solcher erwirbt ohne weitere Arbeit." Wenn aber Ehrenberg sagt, der Kapitalismus bestehe nicht darin, daß der „Kapitalist" Leiter der Produktion geworden ist, Leiter der Produktion sei der Unternehmer geblieben und dieser sei Arbeiter, so darf dem gegenüber vielleicht an eine Auffassung erinnert werden, die z. B. in einem österreichischen Hofdekret vom 14. Dezember 1814[2] zum Ausdruck gelangte. Da heißt es:

[1] Große Vermögen. Ihre Entstehung und ihre Bedeutung (1902) 7 f. Derselbe, Das Wesen der neuzeitlichen Unternehmung. I. Kapitalismus. Thünen-Archiv (1905) 34 ff.

[2] Zitiert in dem Referate Philippovichs über die Handwerkerfrage. Schriften des Vereins für Sozialpolitik LXXVI (1898) 74.

„Der Betrieb eines Fabrikationszweiges besteht seiner Natur nach weniger in der persönlichen Ausübung der Professionsarbeit von seiten des Unternehmers, als in der Anwendung seiner Vermögenskraft auf den gewählten Zweig der Fabrik." Auch das Kleingewerbe ist oft eine kleinkapitalistische Unternehmung mit Marktproduktion. Aber der Profit führt sich hier doch in ganz anderer Weise auf die persönliche Ausübung der Profession zurück, als der Profit des Großunternehmers auf seine kalkulatorisch-spekulative und geschäftsleitende Tätigkeit. Ohne deren Bedeutung irgendwie zu verkennen, bleibt es wahr, daß der Profit sich (zum wenigsten ceteris paribus) nach der Größe nicht der Arbeit, sondern des Kapitals richtet. Und ferner: Wenn man die Leistungsfähigkeit und insbesondere die geistige Leistung des Unternehmers so stark betont, dann wird doch, angesichts der heute gegebenen Verhältnisse, die Unterscheidung zwischen „arbeitenden" und „nicht arbeitenden" Unternehmern kaum übersehen werden dürfen[1]. Zu den letzteren gehören solche „Unternehmer", die sich nur mit ihrem Vermögen an der Unternehmung beteiligen, aber keine Unternehmerarbeit verrichten (Aktionäre, stille Gesellschafter, Kommanditisten, Gutsbesitzer, die ihr Gut administrieren lassen usw.). Die „Entpersönlichung" der Unternehmung bzw. des Unternehmertums nimmt aber in der Gegenwart mehr und mehr zu, d. h. gerade die Möglichkeit, ohne persönliche Leistung, nur durch Hingabe von Kapital „Unternehmer" zu werden und Gewinn zu erzielen. Der Kapitalbesitz genügt, persönliche Eigenschaften kommen für den „nicht arbeitenden" Unternehmer gar nicht in Betracht. Man kann auch in dem einen Unternehmen tätig sein und zugleich, durch Kapitalgewährung in bestimmten Formen, noch Unternehmer für eine zweite, dritte, vierte Unternehmung werden. Die Macht des Vermögensbesitzes überwiegt ferner so sehr, daß dieser Besitz oft genügt, um einer Unternehmung, auch ohne besondere persönliche Tüchtigkeit des Leiters, im Wettbewerb mit Schwächeren den Vorrang zu verschaffen. Es sprechen also in der Tat gewichtige Gründe gegen die Annahme, daß die „relative Bedeutung des Kapitals gegenüber der Arbeit sich nicht zu Gunsten des ersteren verschoben habe". Durchaus maßvoll urteilende Autoren scheinen vielmehr in dieser relativ überwiegenden Bedeutung des Kapitals gerade eine Eigentümlichkeit oder gar das Wesen des „Kapitalismus" zu erblicken.

---

[1] Vgl. Kleinwächter, Die volkswirtschaftliche Produktion. Schönbergs Handbuch I⁴ 216.

Auch Philippovich[1] z. B. charakterisiert die „kapitalistische Produktion“ durch folgende Momente: a) „die ausschließliche Unterordnung der Produktion, in ihrer Organisation wie in der ausübenden Tätigkeit, unter das Interesse nicht an dem sachlichen Erfolg, sondern an dem Geldertrag; b) das Überwiegen der Macht des Vermögensbesitzes“ (angelegtes oder anzulegendes Geld) „als eines Mittels, Produktionen zu organisieren, individuellen Produktionsunternehmungen auch ohne persönlich größere Tüchtigkeit des Leiters im Wettbewerb mit Schwächeren zum Siege zu verhelfen; c) die Abhängigkeit der Arbeiter vom Besitz, die Herabdrückung der ausführenden Arbeit zu einem Produktionsmittel, der angeworbenen dritten Arbeitskräfte zu Erwerbsmitteln für den Unternehmer; d) die infolge dieser Machtstellung sich ergebende Verteilung des Produktionsertrages bzw. seines Wertes in der Weise, daß der Arbeiter fix abgelohnt, aller Überschuß aber dem Unternehmer bzw. dem von ihm in die Produktion eingelegten Vermögen, Kapital, zugerechnet wird, — das sind Eigentümlichkeiten der Produktionsorganisation, welche auf das innigste mit der Geldbewertung der Vermögen und ihrer Erträge zusammenhängen“. „Kapitalismus“ bezeichnet demgemäß, nach Philippovich, „die Gesamtheit der Erscheinungen einer Wirtschaftsordnung, deren Produktion in vorbeschriebener kapitalistischer Weise organisiert ist“.

War nach der mittelalterlichen Auffassung vornehmlich die persönliche Arbeit Erwerbsmittel, so ist es jetzt vorzugsweise das Kapital. Darum ist auch der scharfe Gegensatz zwischen „Kapitalist“ und „Arbeiter“ eine wesentlich geldkapitalistische Erscheinung[2].

Nach Wilhelm Lexis[3] ferner ist „der Kapitalismus ein weiterer Begriff als die kapitalistische Produktionsweise“. Die kapitalistische Produktionsweise gilt ihm als die geldwirtschaftlich geordnete Produktion im Großbetriebe. Der „Kapitalismus“ aber „bedeutet einfach das auf Geldbesitz gegründete und mit seiner Geldmacht wirkende große Unternehmertum, und seine Anfänge, die in das Mittelalter zurückreichen, liegen in der Handels- und Bankunternehmung. Auch der Arbeit gegenüber trat der Kapitalismus in dem Verlegersystem zuerst als Handelsunternehmung auf. Die Handwerker wurden durch die Umstände veranlaßt oder gezwungen, als Hausindustrielle für den Großverkehr zu arbeiten, und das Handelskapital übernahm den

[1] Grundriß I⁸ (1909) 167.

[2] Vgl. Liefmann, Beteiligungs- und Finanzierungsgesellschaften (1909) 20.

[3] Allgemeine Volkswirtschaftslehre (1910) 7.

Vertrieb ihrer Produkte auf dem großen Markt, der ihnen selbst unzugänglich war. In dem Fabriksystem wurde dann das Kapital selbst Träger der Produktionsunternehmung und erlangte dadurch zugleich in höherem Maße die Möglichkeit, sein wirtschaftliches Übergewicht den besitzlosen Arbeitern gegenüber auszunützen.... Auch früher gab es Meister und Arbeiter, aber sie betrachteten sich als Angehörige derselben Gattung, während jetzt das Kapital als eine die Produktion beherrschende Macht erschien, die außerhalb der Sphäre des Arbeiters stand, und die wie eine transzendente Macht seine Geschicke leitete, wenn er auch der Form nach einen freien Vertrag mit ihr schloß".

Flügler[1] erblickt ebenfalls mit Kleinwächter im Kapitalismus die auf dem Geldbesitz beruhende Herrschaft. Er betont aber überdies noch den Zusammenhang zwischen Kapitalismus und wirtschaftlichem Liberalismus. Der „Kapitalismus" wäre hiernach die auf dem Geldbesitz beruhende und von den Grundsätzen des wirtschaftlichen Liberalismus geleitete Herrschaft, die „kapitalistische Produktionsweise" die von dem Geldbesitz nach den Grundsätzen des wirtschaftlichen Liberalismus beherrschte Produktionsweise[2]. Den Kernpunkt jener Grundsätze sieht Flügler darin, daß im Wirtschaftsleben von jedem andern Motiv außer dem Egoismus abgesehen wird: „Der wirtschaftliche Begriff der kapitalistischen Produktionsweise erschöpft sich unter der Voraussetzung des reinen Egoismus als treibenden Motives in Geldwirtschaft und Großbetrieb. Die Loslösung aller ethischen Momente des Individuums, außer diesem, verleiht der kapitalistischen Produktionsweise wie dem Kapitalismus erst das Charakteristische. Nur wenn ich das annehme, ist das Verhalten des Kapitals zur Arbeit verständlich. Auch nur unter diesem Gesichtspunkte wird sein Verhalten dem Staate und der Masse der Individuen gegenüber begreiflich."

Scharf formuliert tritt uns Ruhlands[3] Auffassung entgegen: „Man muß sich nur nicht einreden lassen", sagt er, „daß unter ‚Kapital angesammelte Arbeitsprodukte' zu verstehen seien, ‚welche dem Zweck der volkswirtschaftlichen Gütererzeugung dienen'. Kapital ist eine kleine oder große Gütermenge, welche der Gewinnsucht dient. Kapitalisten sind Wucherer im weitesten Sinne des Wortes. Unter Wucher in diesem Sinne verstehe ich

---

[1] Zur Psychologie des Kapitalismus, in Soziale Kultur XXXI (1911) 88.

[2] Nach Knies, Politische Ökonomie[2] (1883) ist „Kapitalismus": „Das System der absolut freien Privattätigkeiten."

[3] System der politischen Ökonomie III (1908) 302 334 339.

mit Franz Schaub: jede vertragsmäßige Aneignung eines offenkundigen Mehrwertes. Und mit dem Worte Kapitalismus bezeichnen wir heute ein gesellschaftliches System, in welchem die Wucherfreiheit mehr oder minder vollständig zu Recht besteht." In diesem Sinne wäre also, kurz gesagt, der Kapitalismus das staatlich konzessionierte System der Wucherfreiheit. Der Zusammenhang zwischen Kapitalismus und wirtschaftlichem Liberalismus, zwischen Kapitalismus und Egoismus kann nicht in schrofferer Form zum Ausdruck gebracht werden. An anderer Stelle sagt Ruhland[1]: Der Begriff „Kapitalismus" führt „zum Streben nach Gewinn, und zwar einer Gewinnsucht, die sich nicht schämt" usw. „Der Kapitalismus bedeutet die volkswirtschaftliche Herrschaft der Kapitalisten, die nur historisch verstanden werden kann". Wenn nun aber, so heißt es wiederum im „System"[2], wenn „alle krankhaften Erscheinungen im Völkerleben der Gegenwart sich gleichartig auf den Kapitalismus in der Gesellschaft zurückführen, und wenn das Wesen dieses Kapitalismus in der vertragsmäßigen Aneignung von offenkundigem Mehrwert liegt, dann kann die wirkliche Heilung unserer wirtschaftlichen Mißstände nur durch eine reinliche Beseitigung dieser vertragsmäßigen Mehrwertaneignung erreicht werden. . . . Wir können deshalb unser ganzes politisches Programm dahin zusammenfassen, daß wir sagen: Beseitigt die Wucherfreiheit, die sich hinter dem Satze versteckt: ‚Möglichst billig einkaufen und möglichst teuer verkaufen', durch Wiedereinführung des gesellschaftlichen Kostenwertes, auch Äquivalenzwert[3] genannt. Die Einfachheit neben dem imposanten Alter dieses Programms (Äquivalenzprinzip) ist ebensosehr ein Zeichen für das ‚Fertige', wie unsere moderne nationalökonomische Handbücherliteratur den Stempel des ‚Unfertigen' an sich trägt. All unsere praktischen Einzelforderungen müssen sich als logische Konsequenzen dieser grundlegenden Auffassung darstellen".

Es hat keinen Zweck, den Begriff „Kapitalismus" noch bei andern Autoren[4] zu verfolgen. Fassen wir vielfach wiederkehrende Begriffselemente

---

[1] Volkswirtschaftliche Grundbegriffe (1910) 15. [2] III 334 339.

[3] Vgl. diesbezüglich auch Karl Scheimpflug, Art. „Kapital und Kapitalismus". Staatslexikon der Görresgesellschaft III[1] (1894) 599 f.

[4] Vgl. z. B. Franz Oppenheimer, Wesen und Entstehung des Kapitalismus, im Jahrbuch für die soziale Bewegung der Industriebeamten, 3. Jahrg. (1909) 195. Derselbe, Theorie der reinen und politischen Ökonomie (1910) 681: „Bastard von Knechtschaft [im Oppenheimerschen Sinne, d. i. der auf Eroberung beruhenden Herrschaft, die den Feudalstaat und die Bodensperrung durch das große Grundeigentum

zusammen, so dürfen wir vielleicht ganz allgemein sagen: Kapitalismus ist eine im wesentlichen vom Geldkapital und seinen Interessen nach den Grundsätzen des individualistischen Ökonomismus beherrschte Wirtschaftsverfassung. Oder kürzer: „Kapitalismus" ist die Beherrschung der Volkswirtschaft durch das Erwerbsinteresse des Kapitalbesitzes. In diesem Sinne wird der Ausdruck „Kapitalismus" regelmäßig schon bei den älteren katholischen Sozialphilosophen, Sozialpolitikern und Nationalökonomen erklärt, bei Vogelsang, A. M. Weiß usw., lange vor Sombart. So schreibt z. B. Julius v. Costa-Rossetti[1]: „Die große Verbreitung der kapitalistischen Produktionsweise durch die Fortschritte der Erfindungen und durch Einführung der Gewerbefreiheit, verbunden mit der Entfesselung des Geldkapitals und der Entwicklung des Kreditsystems, bewirkte, daß nach und nach die Herrschaft des Sach- und Geldkapitals sich ausbreitete und befestigte. Das Kapital ist in den Händen weniger eine Macht geworden, welche die gesamte Wirtschaft der Nationen beherrscht." Franz Walter aber lenkt die Aufmerksamkeit hauptsächlich auf das Verhältnis des Kapitals zur Arbeit, indem er sagt[2]: „Wir verstehen unter Kapitalismus jenes volkswirtschaftliche System, in welchem das Kapital zu dem die Produktion und die Verteilung des Produktionsertrages beherrschenden Faktor gegenüber dem andern wirtschaftlichen Faktor, der menschlichen Arbeit, geworden ist." Also nicht die reichlichere Verwendung von Kapital im Produktionsprozesse, nicht die erweiterte Rolle, die das Geldkapital an sich im volkswirtschaftlichen Lebensprozesse spielt, nicht die geldwirtschaftlich geordnete Produktion im Großbetriebe, nicht die Rationalisierung der Wirtschaft, insofern darunter eine wissenschaftlich gestützte Wirtschaft verstanden wird, nicht das Privateigentum an den Produktionsmitteln und nicht die Leitung des Produktionsprozesses durch den Eigentümer der Produktionsmittel usw., das alles ist es nicht, was das Wesen des „Kapitalismus" ausmacht. Der „Kapitalismus" ist vielmehr eine aus dem individualistischen Ökonomismus hervorgegangene und von den Grundsätzen des

---

schuf] und Freiheit, ist es sein (des Kapitalismus) historischer Beruf, die Menschheit durch neue Knechtschaft zur vollen Freiheit zu führen und dabei selbst zu Grunde zu gehen." Gerlich, Geschichte und Theorie des Kapitalismus (1913), geht auf den Begriff „Kapitalismus" nicht ein.

[1] Allgemeine Grundlagen der Nationalökonomie (1888) 128.

[2] Art. „Kapital" usw. im Staatslexikon III$^{3-4}$ 19.

individualistischen Ökonomismus beherrschte, dem Kapitalbesitz, speziell dem Geldkapital[1] und seinen Interessen dienstbare Wirtschaftsverfassung. Nicht der arbeitende Mensch ist da Herr der Welt durch seine Arbeit, sondern der besitzende Mensch vermöge seines Besitzes. Die Absicht geht nicht auf „Nahrung" und Versorgung, sondern auf Gewinn. Die rein chrematistische Auffassung des Geschäftsmannes ist das Normale im Wirtschaftsleben. Volkswirtschaftliche Rücksichten treten hinter den privatwirtschaftlichen völlig zurück. Die Versorgung des Volkes mit materiellen Gütern ist nicht Ziel, sondern Mittel. Der Rentabilitätsgedanke, der kaufmännische, „kapitalistische", auf Geld und Gelderwerb um des Geldes willen gerichtete Geist beherrscht alles in Produktion, Verkehr und Verteilung. Der geschäftliche Endzweck der kapitalistischen Unternehmung dominiert die Volkswirtschaft.

Seine volle und erfolgreiche Entfaltung konnte dieses prävalierende Gewinnstreben nur finden in der „Freiheit einer sich selbst bestimmenden", „sich selbst regelnden" Volkswirtschaft. Unter der Herrschaft des kanonischen Zinsverbotes und unter dem Regime der Zunftverfassung wäre der „Kapitalismus" nicht zur dauernden Herrschaft gelangt. Die Jurisprudenz mußte den Wucherbegriff in einer Weise umgestalten, daß nun der Wucher, wie man ihn früher speziell unter rechtlichem Gesichtspunkte verstand, sich um so freier entfalten konnte. Anderseits mußte mit der historisch überlebten Form der Organisation zugleich das Prinzip der Organisation geopfert werden. Nur so fand der „Kapitalismus" freie Bahn. Sein Lebenselement ist und bleibt eben die Freiheit der Isolierung, des isolierten und unbeschränkten Wirkens der Personen oder Wirtschaftseinheiten, wobei die volle Kraft des größeren Kapitals, die erdrückende Übermacht des Großkapitals, sich unbehindert Geltung verschaffen kann. Allerdings ist auch die Freiheit der kapitalistischen Epoche keine völlig absolute geblieben; aber der Schranken sind äußerst wenige. Die „Regelung" der Wirtschaft vollzieht sich ohne eine ordnende Gewalt im wesentlichen durch die „freien" vertragsmäßigen Beziehungen der einzelnen Wirtschafts-

---

[1] Wir sprechen von „Geldkapital" schlechthin, nicht bloß von den „Besitzern der sachlichen Produktionsfaktoren"; denn auch die Produktionsfaktoren werden mit Geld gekauft und nicht nur diese; anderseits erstreckt sich die Herrschaft des Geldes weit über das Gebiet der Produktion hinaus, ergreift das gesamte Wirtschaftsleben und noch mehr als dieses.

einheiten, die hierbei ausschließlich durch ihr Selbstinteresse geleitet werden. Die Annahme, daß jede Ordnung immer und überall Frucht des Gesetzes, der sozialen Organisation, sittlicher Normen sei, gilt als veraltet. Eine Regelung von außen wird abgelehnt, und die Normen, die im Gewissen zum Menschen reden, sprechen nicht überall oder werden nicht überall verstanden. Die Theorie „abstrahiert" von der Ethik, und das entfesselte Gewinnstreben verzichtet in der Praxis nur zu oft auf jede „ethische Temperierung". Es findet sein Verhalten durch den individualistischen Ökonomismus legalisiert, wissenschaftlich gerechtfertigt durch eine „reine" Theorie der „Schauenden", die in der Volkswirtschaft lediglich das rein privatwirtschaftlich gedeutete ökonomische Prinzip als Leitgedanken vorfindet, die für „ökonomische" Ausnützung der Macht und der Konjunkturen keinen Tadel weiß. Sie hat es ja eben nur mit dem „Sein", mit Ursachen und Wirkungen, mit Gesetzen, vielleicht mit „Naturgesetzen" des menschlichen Handelns, zu tun, enthält sich aller „Werturteile", schließt jedes „Sollen" vom Boden der Wissenschaft aus.

Als charakteristisches Merkmal des „entfesselten" Gewinnstrebens wird nicht selten seine, zuweilen sogar bis hart an die strafgesetzlichen Grenzen reichende „Rücksichtslosigkeit"[1] angeführt: Rücksichtslosigkeit gegen diejenigen, die als Angestellte und Arbeiter ihre Lebenskraft im Dienste des kapitalistischen Unternehmers verbrauchen; Rücksichtslosigkeit gegen die Konkurrenten, deren Untergang Gewinn ist und wohl auch in zahlreichen Fällen direkt durch allerlei „lautere" Mittel, Unterbietungen usw., erstrebt wird; Rücksichtslosigkeit gegen die Konsumenten, die weniger mit guter Ware zu angemessenen Preisen versorgt werden, als vielmehr dem „geschäftlichen Endzweck" der Produzenten und Händler dienen sollen; Rücksichtslosigkeit gegen das eigene Volk, den eigenen Staat, deren vitalste Interessen vor dem Internationalismus des Großkapitals zurückweichen müssen.

Die Herrschaft des Kapitalbesitzes, speziell des Geldkapitals, beschränkt sich nicht auf das rein wirtschaftliche Gebiet. Sie greift über auf das soziale und politische Feld, sucht sogar Kunst und Wissenschaft bis zu

---

[1] Von John Rockefeller wird erzählt, er habe einmal gesagt: er sei bereit, einem Stellvertreter eine Million Dollar Gehalt zu zahlen; der aber müsse (natürlich neben manch positiver Begabung!) vor allem „nicht die geringsten Skrupel" haben und bereit sein, „rücksichtslos Tausende von Opfern hinsterben zu lassen". F. de Norvins, Les milliardaires américains (1899) 113. Zitiert von Sombart, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XXIX (1909) 745.

den höchsten Sphären der idealen Ordnung sich zu unterwerfen. Zumal den extremen Verfechtern dieser Herrschaft[1] ist jedes „isokratische“ Gelüste, jegliches Verlangen nach „Gleichberechtigung“, verhaßt. Sie reden einer „Dynameokratie“ des Unternehmertums das Wort, mit absoluter Unterordnung aller andern Berufsklassen unter den großkapitalistischen Unternehmer: Die großkapitalistische Unternehmung, so heißt es, beschafft in steigendem Maße die materiellen Güter, deren das Volk bedarf. Also müssen die Unternehmer die „Herren“ in der Volkswirtschaft, ja schließlich auf allen Kulturgebieten sein. Sie sind die „Stärkeren“ und dürfen das „Recht“ des Stärkeren üben, nach jener Beweisführung nämlich, die dem „Wirtschafts- und Gesellschaftsleben nicht mit moralistischen und isokratischen Begriffen entgegentritt, sondern es aus seinem Wesen selbst zu erklären sucht“. Also das Unternehmertum „Alleinherrscher kraft höherer Leistungsfähigkeit“! Das sind Wertungen und „Werturteile“ — allerdings nicht „ethischer“ Art, da die Ethik hochmütige Herrschsucht ebenso ablehnt wie Habsucht und Wucher. Im übrigen handelt es sich dabei auch um Werturteile, die nicht bloß durch ihre Gefährlichkeit bedenklich sind, sondern, beim Mangel jeglicher Begründung, in wahrhaft wissenschaftlicher Bewertung, zu „Mustern ohne Wert“ herabsinken müssen.

---

[1] Vgl. Alex. Tille, Die Berufsstandspolitik des Gewerbe- und Handelsstandes (1910). Dazu Flügler, Zur Psychologie des Kapitalismus, in Soziale Kultur XXXI (1911) 79 ff.

(Fortsetzung folgt.)

Heinrich Pesch S. J.

Verständigung im Streit um Goethe.

Als vor zwanzig Jahren die Zeitschrift „Euphorion“ ins Leben trat, hat ihr Professor Schönbach ein „Glück auf!“ als Angebinde in die Wiege gelegt. Der feinsinnige Literaturkenner und ruhige Beobachter warnte seinen Freund Sauer eindringlich davor, „daß er, indes er mit lauterstem Eifer den Klassizismus bis in seine winzigsten Verzweigungen durchforsche, nicht die Fühlung mit den Kreisen unseres Volkes einbüße, auf die seine Arbeit doch hauptsächlich wirken solle“. — Der Grazer Professor dachte an den mittleren Durchschnitt unserer gebildeten Welt. — „Was meinst du wohl“, so fragte er den Begründer der neuen Zeitschrift, „wie viel von unserer klassischen Literatur heute unter uns Deutschen noch lebendig ist?“ Zur Antwort begann er eine Aufzählung. „Schiller dürfen wir getrost an die Spitze stellen, ein starker Teil seiner Werke ist volkstümlich geworden: die Dramen und vieles von den Gedichten. . . . Und nun Goethe selbst! Nur zu gern möchte ich glauben, daß seine Bedeutung für unser Volk in stetem Aufsteigen begriffen ist. Und wenn ich erwäge, daß aus der ‚stillen Gemeinde‘ heute die glänzende Goethegesellschaft mit kritischer Ausgabe der Werke, mit Feierlichkeiten, Festschriften und gar einem Jahrbuch geworden ist, dann ließ’ ich mich fast überzeugen. Täuschen wir uns aber nicht! Die Zahl der Werke Goethes, die in das Gemüt des deutschen Volkes einziehen, wird kleiner, nicht größer; sie umfaßt jetzt nur noch eine Auswahl der Gedichte, Werther, den ersten Teil des Faust, Götz und Egmont, Hermann und Dorothea; nicht die Wahlverwandtschaften und Tasso und Iphigenie, kaum Dichtung und Wahrheit — und nach Wilhelm Meister habe ich neulich einen Universitätsprofessor sich verwundert erkundigen hören. Daß der Absatz der wohlfeilen Goethedrucke stärker wächst, als das Verhältnis zur Bevölkerungszahl erwarten läßt, widerspricht mir nicht. Goethes Werke zu besitzen, gilt ebenso als Taxe für das landläufige Bildungsgeheuchel, als daß man bei einer Symphonie mitgähnt oder den wissenschaftlichen Vortrag eines berühmten Gelehrten anhört, um sich danach in einem Tingeltangel von den Strapazen zu erholen.“ — Etwa zehn Jahre früher hatte P. A. Baumgartner S. J. sein „verbrecherisches“ Werk über Goethe geschrieben, das, soviel ich mich erinnern kann, auch nicht in allweg Schönbachs Billigung fand. Ob aber zwischen den beiden gelehrten Literaturfreunden eine Einigung nicht leicht möglich gewesen wäre? Die Frage stellen heißt sie bejahen. Derselbe versöhnliche Schönbach jedoch kann auf seinem eigensten Gebiete, der altdeutschen Literatur, ganz unnachgiebig über eine gewisse Klasse von Fachgenossen urteilen. „Einzelne Forscher streben selbst in den germanistischen Studien danach, das geistige Vermögen der Deutschen alter Zeit tunlichst niedrig einzuschätzen, wie es zu ihrer Vorstellung von der Barbarei

dieser Epoche sich schickt. Dabei hilft ein anderes: sehr viele deutsche Protestanten mit Durchschnittsbildung, überzeugt von der geistigen Inferiorität ihrer katholischen Zeitgenossen, können sich diese, sofern sie gläubig sind, nur als Dummköpfe vorstellen oder als unehrliche Heuchler, verkappte Freidenker und Atheisten. Das beeinflußt dann auch ihre Ansicht von einer Zeit, die vor der Kirchenspaltung liegt: Das Mittelalter entbehrte des Protestantismus, es kann nicht anders denn stumpfsinnig und blöde gewesen sein" (Einleitung zu „Walther von der Vogelweide"). Ob auch da wohl eine Einigung möglich gewesen wäre? Und wenn sie nicht möglich war, auf wessen Seite lag dann die Schuld?

Dieselbe Frage möchte ich beim Erscheinen des zweiten Bandes der bekannten Goethebiographie von Baumgartner-Stockmann[1] an Professor Dr L. Geiger richten als Entgegnung auf seine schroffe Ablehnung einer „katholischen Goethebiographie" (Literaturblatt der „Frankfurter Zeitung" 1913, Nr 47). Der Herausgeber des Goethejahrbuches anerkennt in seiner Besprechung des ersten Bandes der Biographie „die außerordentliche Gründlichkeit", die Korrektheit in Wiedergabe der Texte nach der großen Weimarer Goetheausgabe", „die überaus zahlreichen und häufig recht ausführlichen literarischen Angaben in den Anmerkungen, die bekunden, daß der Verfasser sich nicht nur in der speziellen Goetheliteratur, sondern auch in vielen fernliegenden Quellenwerken und Darstellungen genau umgesehen hat". Trotzdem gipfelt seine Würdigung in dem scharf zugespitzten Satze: „Die Welt, in der der Verfasser lebt, das Ziel, zu dem er strebt, die Mittel, über die er verfügt, sind von alledem, was unsere Art zu denken, zu fühlen, selbst uns auszudrücken ausmacht, so völlig verschieden, daß eine Einigung absolut unmöglich erscheint." — Wo liegt die Schuld?

Der Verfasser einer „katholischen Goethebiographie" vermag sich ganz leicht und sicher in die Auffassungs- und Denkweise derer einzufühlen, die einer andern Weltanschauung huldigen, sei es der materialistischen oder monistisch-theosophischen oder einer wie immer gearteten. Er geht nämlich von dem durch Beobachtung gewonnenen Grundsatze aus, daß schließlich jeder gebildete Mensch irgend einen Kultgegenstand braucht, dem er seine Verehrung zollen darf. Wem also der Begriff des rein Übernatürlichen abgeht, der sucht sich das Ziel seiner Huldigung in der sinnlichen Welt, er treibt, um es in dem vielgebrauchten Ausdruck zu sagen, Menschengötterkultus. Zum Ausdruck seiner Verehrung bedient er sich dann der gleichen Redeweise, in der ein gläubiger Katholik verehrend nur von dem spricht, vor dem er anbetend seine Knie beugt. Das verständnisvolle Auffassen einer auch noch so fremden Weltanschauung gehört bei uns Katholiken zu den Binsenwahrheiten. P. Stockmann, der Neubearbeiter der Baumgartnerschen Goethebiographie, hat noch jüngst in seinem Aufsatze „Goethe im Urteil des 20. Jahr-

[1] Goethe. Sein Leben und seine Werke. Von A. Baumgartner S. J. Dritte, neubearbeitete Auflage (1.—4. Tausend), besorgt von Alois Stockmann S. J. II. (Schluß-) Band: Der Altmeister. Von 1790 bis 1832. Mit einem Titelbild. gr. 8° (XX u. 742) Freiburg 1913, Herder. *M* 13.— ; geb. *M* 15.—

hunderts"[1] den unleugbaren Erweis gebracht, daß auch er die Auffassungsart jeder andern Weltanschauung verstehen kann, geradeso wie es seinerzeit der zu früh dahingeschiedene Professor Schönbach der protestantischen Auffassung vom Mittelalter gegenüber bewiesen hat. Es fragt sich demnach weiter, ob sich die Gegner der katholischen Weltbetrachtung ihrerseits ebensosehr bemühen, in unsere Denkart sich einzufühlen, wonach nur einer einzigen höchsten Persönlichkeit göttliche Verehrung gebührt, alles rein Menschliche aber nur mit rein menschlichem Maßstab gemessen wird. Um eine solche Forderung als billig und berechtigt anzuerkennen, brauchte es, sollte man meinen, nichts weiter als einen gesunden, nicht voreingenommenen Hausmannsverstand. Wenn also „eine Einigung absolut unmöglich erscheint", auf welcher Seite liegt dann die Schuld?

R. M. Meyer, dessen in diesem Falle ganz befremdende Sprache mir seinetwegen leidgetan hat, hält „eine Einigung in der Verehrung des Schönen, die langsam die verschiedenen religiösen und politischen Lager nähere", wohl für möglich, meint aber, daß sie durch Stockmanns Darstellung „hintangehalten werde, zum Schaden gerade der Leser, auf die das Buch berechnet sei" („Deutsche Literaturzeitung" 1912, Nr 42). Er glaubt, hierin seien auch „viele gläubige Katholiken" seiner Meinung. Einigermaßen mag er recht haben, und ich selbst könnte ihm sogar von mir sonst hochgeschätzte Namen nennen; nur bedarf das „viele" einer starken Einschränkung. Vielleicht wird das scheinbar Auffällige an der Tatsache, daß sich selbst manche gläubige Katholiken mit Baumgartners Goethebiographie nicht ganz befreunden können, leicht begreiflich, wenn man fragt, woher diese Katholiken ihre Schätzung Goethes geschöpft haben. Das Ergebnis der höchst einfachen Nachforschung wird kurz lauten: aus der Schule. Und gerade deshalb halte ich es für das größte Verdienst von Baumgartners vielgelästertem Buch, daß es zu einer richtigen und vernünftigen Beurteilung Goethes, des Menschen, besonders für den deutschen Schulunterricht eine sichere Grundlage geschaffen hat.

Es ist nach meiner Meinung zu bedauern, daß der zweite Teil von Stockmanns Neubearbeitung erst am Ende des Festjahres 1913 erschienen ist. Hätte er zu Anfang des Erinnerungsjahres an jene glorreiche Zeit des Freiheitskrieges vorgelegen, dann wäre mancher Versuch, Goethes Stellung zur ruhmvollen Erhebung Deutschlands aus tiefster Schmach künstlich zu beleuchten, zum mindesten

---

[1] Stimmen aus Maria-Laach (1913) 8. Heft. In dem sachverständigen Artikel wird meines Erachtens dem Monisten W. Bölsche doch vielleicht eine zu große Bedeutung beigemessen. Der Mann, das ist wahr, verfügt über einen „lebhaften" Stil, den ich eher blendend nennen möchte, hielte mich nicht Lessings warnendes Wort davor zurück: „Ich kenne keinen blendenden Stil, der seinen Glanz nicht von der Wahrheit entlehnt; Wahrheit allein gibt echten Glanz." — In naturwissenschaftlichen Fachkreisen, so erfahre ich von zuständiger Seite, wird der „Enthusiast" kaum ernst genommen. Und seine Broschüre über Goethe?! — Wohl nennt R. M. Meyer den Verfasser einen „Werber" und „Vorschwimmer". Aber einem stürmischen „Werber" folgt höchstens die blinde Menge und einem verwegenen „Vorschwimmer" sicher kein besonnener Mann.

überflüssig gewesen. Das sechste Buch des Bandes, „Deutschlands Notjahre“ (1806—1814), stellt die geschichtlichen Ereignisse, insoweit Goethe damit in Beziehung tritt, so klar und ausführlich dar, daß ein Zweifel über des großen Dichters Stellung dazu nicht übrig bleibt. Sogar das durch Goethes eigene Deutung so berühmt gewordene „wunderbare“ Wort Napoleons: Voilà un homme! wird in der eigenartigen Übersetzung H. St. Chamberlains (Goethe, 1912): „Potztausend, ein Mordskerl!“ seiner feierlichen Erhabenheit freilich entkleidet, aber dafür den Umständen jener Unterredung, mithin der Wirklichkeit näher gebracht (S. 403 A. 2). Dafür dürfte wohl gerade dieses sechste Buch, worin noch manche „artige Bosheit“ Baumgartners glücklicherweise stehen geblieben ist, die besondere Zielscheibe der gegnerischen Angriffe werden. Dr L. Geiger findet darin zweifelsohne wieder jene „schnöde, höhnende, pietätslose Art, die der Anschauung, die jeder nicht ultramontane gebildete Deutsche von Goethe hat, so völlig widerspricht, daß eine Verständigung absolut unmöglich ist“. Gewiß, Bielschowsky weiß in seiner „sentimentalen Romanstilistik“ so gewählt über Goethe und das Jahr 1813 zu reden, daß man es ihm beinahe glauben müßte, „Goethe habe den Arm der Freiheitskämpfer mehr gestählt, als alle Kriegslieder, Reden und Flugblätter es tun konnten“. Danach erscheint es freilich ganz unbegreiflich, warum im Jubeljahre nicht Goethe als der eigentliche Freiheitsheld gefeiert wurde. Und wen mag wohl G. Hauptmann in seinem „Festspiel“ mit dem „Weltbürger“ gemeint haben, „der die Bildung im Lande vertreten will“? — Ich glaube, der alte Wahrheitsspruch lautet immer noch: Amicus Plato, sed magis amica veritas. — R. M. Meyer wird voraussichtlich wieder vorsichtiger urteilen; „der Eigenart des P. Baumgartner als einer bestimmten Persönlichkeit“ wollte er wohl manches „als begreiflich und bis zu einem gewissen Grade selbst berechtigt“ zugestehen, aber der „Spätere, der die Verantwortung übernahm“, d. h. P. Stockmann als Neubearbeiter, dürfe eine so milde Beurteilung nicht beanspruchen, weil sich unterdessen die Zeitverhältnisse geändert hätten: der Kulturkampf sei vorüber. Allein P. Baumgartner hat die Berechtigung zu seinem Werke durchaus nicht aus dem Kulturkampf hergeleitet! Er beabsichtigte einzig und allein, „das bisher unleugbar stark geschmeichelte Lebensbild des Dichters durch ein möglichst objektives, aus den Quellen selbst geschöpftes Kolorit der Wahrheit näher zu bringen. Eine solche Arbeit schien ihm um so nützlicher, ja fast notwendiger, als die gesamte Goetheliteratur, mit wenigen Ausnahmen, von einer übermäßigen Verehrung des Dichters beherrscht werde, nicht etwa von jener künstlerischen Wertschätzung, welche alle Völker mit Recht ihren großen Dichtern entgegenbrächten, sondern von einer nahezu religiösen Verehrung, einer ‚Art von Anbetung‘, wie Schiller schon im Jahre 1787 bemerkte, die nicht bloß die Dichtungen, sondern auch das gesamte Leben des Dichters, seine Anschauungen, Grundsätze, selbst seine Fehler und Irrungen vergöttere, ihn als Idealmenschen der ganzen zivilisierten Welt zum Vorbild aufdränge.“ Eine derartige Apotheose sei aber offenbar keine bloße Sache der Literaturgeschichte mehr, sie greife in die philosophischen und religiösen Fragen hinüber. Als naturgemäßes Heilmittel dagegen erscheint Baumgartner „die schlichte, nüchterne, objektive Wahrheit, von jeder vorgefaßten Abneigung und Zuneigung gleichweit

entfernt, aus sichern, zuverlässigen Zeugnissen zusammengereiht, soviel als möglich mit den Worten der Quellen selbst ausgesprochen". In der Beurteilung der Ideen und Werke Goethes beansprucht der Verfasser „jene völlige geistige Freiheit und Unabhängigkeit, welche jedem denkenden Menschen zusteht und welche eine wissenschaftliche Prüfung auch dessen erheischt, was von andern seit einem Jahrhundert weiter gesagt oder als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Es liegt durchaus kein Grund vor, Goethe von vornherein als einen unübertrefflichen Idealmenschen, ein über allen Gesetzen stehendes Genie, einen erhabenen Wohltäter des deutschen Volkes aufzufassen und danach in tiefster Verehrung seine Biographie zu schreiben. Vielmehr muß der Biograph erst ausweisen, daß er das ist, und kann ihm deshalb vorläufig nur aufrichtige Wahrheitsliebe, Gerechtigkeit und jenes Wohlwollen entgegenbringen, das wir allen Menschen schulden." Ist mit diesem Standpunkt eine Verständigung möglich? Das wird aus wissenschaftlichen Gründen niemand bezweifeln.

Aber der „übermütige" Ton, das „hämische" und „höhnende" Beiwerk! Baumgartner war weder hämisch noch höhnisch, vielmehr vereinigte seine dichterische Veranlagung den Lebensernst eines verantwortlichen Schriftstellers mit dem goldensten Humor, der sich bis zum „Übermut" in Goetheschem Sinne steigern konnte[1]. Hätte doch der Beurteiler von Lessings „religiösem Entwicklungsgang" und der Goethebiograph vor Beginn seiner Geschichte der Weltliteratur noch die Zeit gefunden, das Leben Schillers zu schreiben — das Bild hätte nach seinem Plan glänzend werden müssen —, dann wäre am wirksamsten das Vorurteil widerlegt gewesen, der Jesuit Baumgartner gehe geflissentlich darauf aus, die deutschen Dichtergrößen in den Staub zu ziehen! Wer an dieser falschen Meinung festhält, zwischen dem und Baumgartner ist eine Verständigung freilich unmöglich; aber ich frage wieder: Auf wessen Seite liegt da die Schuld?

P. Stockmann hat in diesem zweiten Bande häufiger Proben in den Text eingeführt, die Baumgartner aufzunehmen verschmäht hat. Vielleicht wollte die Neuausgabe einem Tadel vorbeugen, der gegen den ersten Band, bei den Sesenheimer Liedern beispielsweise, erhoben wurde, „im Texte würden die unvergleichlichen Lieder kaum genannt, geschweige analysiert und ihre Schönheit aufgezeigt". Aber wehe! wehe! erst, wenn Baumgartner eine Beurteilung dieser Lieder gebracht hätte, da ja „fast jedes Urteil des Verfassers einen Gegensatz herausfordert". Gerade in dem inneren Werturteile über die Goetheschen Werke liegt die tiefe Kluft, die hüben und drüben scheidet, „über die keine Brücke führt". Zwar vermeinte Friedrich Schlegel vor etwa hundert Jahren, daß die Poesie alle Gemüter, welche sie lieben, befreunde und binde mit unauflöslichen Banden: möchten die Menschen sonst im eigenen Leben das Verschiedenste suchen, einer gänzlich verachten, was der andere am heiligsten hält, sich verkennen, nicht vernehmen, ewig fremd

[1] Diese Beobachtung, aus dem unmittelbaren Verkehr mit P. A. Baumgartner geschöpft und durch seine sonstige Schriftstellertätigkeit bestätigt, findet sich in meinem „Gedenkblatt seines Lebens und Wirkens" weiter dargelegt (Frankfurter zeitgemäße Broschüren XXXI [1911] 3. Heft).

bleiben, in dieser Region seien sie doch durch höhere Zauberkraft einig und im Frieden". Der Begründer der Romantik dürfte überall da recht haben, wo nicht höhere Gesetze auch bei der Poesie in Betracht kommen, wie etwa die Grundsätze der Moral. Daß sich vom Standpunkte des katholischen Sittengesetzes aus eine ganz andere Anschauungsweise der Werke Goethes ergibt als von einer jenseits von Gut und Bös liegenden Stellung her, ist einleuchtend. Da hat aber doch ein katholischer Beurteiler auf seinem Standpunkte zum mindesten das gleiche Recht, seine Meinung frei zu äußern, ohne darob verfemt zu werden, wie beispielsweise der Monist Bölsche es sich nimmt, für seine Auffassung Stimmung zu machen. Hier kann freilich von einer Einigung in den Grundsätzen, die in gegensätzlichen Weltanschauungen wurzeln, nicht die Rede sein; allein eine gegenseitige „Verständigung sollte nicht absolut unmöglich sein", und die läge darin, daß P. Baumgartners Auffassungsart in sich als zum mindesten nicht unberechtigt anerkannt werden müßte. Das Zugeständnis kann nicht schwer fallen. Man mache einmal einen Versuch, den ich von Amts wegen alle Jahre so und so oft anzustellen gezwungen bin: man lese z. B. das Goethebuch Bielschowskys mehrere Male nacheinander; zuerst schmeichelt sich der feine Salonton in Ohr und Seele, beim zweiten Male läßt die schöne Sprache schon ziemlich kühl und kalt, und diese allmähliche Gleichgültigkeit endigt bei weiteren Versuchen im Widerwillen und Ekel gegen eine kraft- und saftlose geistige Nahrung. Und dem gegenüber bei Baumgartners Goethe gerade die umgekehrte Erfahrung: anfangs regt sich manchmal gegen scheinbar allzu scharfe Urteile oder gegen herb klingende Witzworte innerer Widerspruch. Aber der sänftigt sich ziemlich rasch, weil man den tiefen Ernst des Verfassers erkennt. Die Witze haben nichts von Heines Art; sie verraten keineböswillige, sondern nur eine schalkhafte Natur. Das ist alles wie aus einem Guß und so ganz ungesucht geschrieben mit nie erlahmender Frische. Und damit sollte eine Verständigung nicht möglich sein? Wo liegt dann die Schuld?

Daß der Neubearbeiter die geradezu ungeheure Literatur nicht bloß kennt, sondern auch zumeist in den reich vermehrten Anmerkungen mit Geschick und Glück verwertet, ist ihm selbst von seinen unversöhnlichsten Gegnern schon beim ersten Band bestätigt worden. Man vergleiche beispielsweise die gelegentlichen Ausführungen über Schiller: wie treffend sind die neueren Schillerbiographien benützt! Freilich, es ist wahr; die Anmerkungen sind verhältnismäßig zu überpackt. Der Grund dafür ist leicht ersichtlich. Aus gerechter Scheu vor Baumgartners Text hat der Bearbeiter da nur äußerst vorsichtig und sehr behutsam eingegriffen, und so blieb schließlich die einzige Möglichkeit, die Anmerkungen so breit als tunlich auszunützen. Hätte Stockmann eine mehr selbständige Arbeit liefern wollen und dürfen, dann wäre mancher Stoff aus den Anmerkungen in den Text gezogen worden. Aber das ist nur eine unbedeutende äußere Unebenheit, kein innerer Mangel. An tieferem Wert hat Baumgartners Goethewerk durch die Neubearbeitung nicht unerheblich gewonnen.

Um dem Fleiß des Bearbeiters das Verdienst zu buchen und die berechtigte Anerkennung zu zollen, seien hier die Hauptverbesserungen kurz zusammengestellt.

1. Der Neubearbeiter war aufrichtig bemüht, alle etwas zu übermütigen Ausbrüche des Baumgartnerschen Humors entweder ganz zu tilgen oder sie in bescheidenere Grenzen einzudämmen und abzuschwächen, und er hat darin eher zu viel als zu wenig geleistet. Daß es dem Verfasser einer Goethebiographie gestattet sein muß, über Schwächen und Irrungen des Menschen — und Goethe war in vielen Stücken ein sehr menschlicher Mensch — auch in menschlicher Weise, wo es not tut, zu schreiben, scheint doch eine zu selbstverständliche Forderung, als daß man sie noch begründen müßte. Nur wer Menschengötterkult treibt und einem Sterblichen in Anbetung huldigt und dafür einen eigenen Stil verlangt, der mag „mit Schauder" manche Wendungen lesen, die auch jetzt noch glücklicherweise in der Goethebiographie stehen geblieben sind. Daß aber ein so widernatürlicher Ton von Menschenanbetung „der Stolz gebildeter Deutscher" sein soll, klingt nicht sehr glaubhaft.

2. Einige nicht wesentliche Änderungen in der Gruppierung des Stoffes lassen erkennen, wie vollständig sich der Neubearbeiter in seine Vorlage eingefühlt hat. Baumgartner selbst würde diesen kleinen Umgestaltungen seine Zustimmung nicht versagen können, wie sehr er auch bei seinen Lebzeiten an seiner Darstellung hing und es schon nicht vertragen konnte, wenn bei Angaben aus seinem Werke auch nur Unwesentliches ausgelassen wurde. Durch Stockmanns wohlüberlegte Verschiebungen hat das Buch an seiner Übersichtlichkeit noch gewonnen.

3. Viel förderlicher für das Werk wurde der staunenswerte Bienenfleiß des Neuherausgebers, wodurch die allmählich infolge der fortgesetzten Goetheforschung entstandenen Lücken des Buches ganz meisterhaft ausgefüllt wurden. Schon bei Besprechung des ersten Bandes (in dieser Zeitschrift LXXXI 244) wurde das rühmend anerkannt; hier im zweiten Bande zeigt sich der Gewinn noch bedeutender, weil der behandelte Stoff größer und wichtiger war. „Die 4000 Nummern des Zettelkataloges" werden wohl noch gewachsen sein. Belege dafür bietet fast jede Seite mit irgend einem Hinweis. Den reichen Inhalt des Bandes offenbart übrigens auch das sehr sorgfältige Personenverzeichnis, das den Gebrauch besonders für den Deutschlehrer bedeutend erleichtert. Goethes Werke z. B. umfassen allein fünf und eine halbe Spalte.

4. Dabei muß es dankbar in Anrechnung gebracht werden, daß alle Texte Goethes nach der großen Weimarer Ausgabe umgeschrieben bzw. ergänzt und erweitert wurden. Wer selbst einmal eine solche Arbeit, und wäre es auch nur im kleinen, vorgenommen hat, wird dem sorgfältigen Fleiß des Bearbeiters die Anerkennung nicht versagen.

5. Zuletzt, doch nicht als geringstes Verdienst muß besonders hervorgehoben werden, daß Stockmann sein anfangs gegebenes Wort treu eingelöst hat: „Aus bloßen Opportunitätsrücksichten wurde in dem von Baumgartner großzügig entworfenen Gemälde weder ein Lichtstrahl abgeschwächt noch ein Schatten hinweggenommen." Ja, in dieser hochachtenden Behandlung der Baumgartnerschen Darstellung ging der Neubearbeiter so gewissenhaft zu Werke, daß er die Stellen, an denen er etwas ändern zu müssen glaubte, doch in der ursprünglichen Färbung

des Gedankens beließ und nur den Ausdruck entsprechend ummodelte. Auf diese Weise ist das Ganze vollständig Baumgartners kraftvolles Werk geblieben; es hat nichts an innerem Gehalt eingebüßt, ist aber zeitgemäß ergänzt und erweitert worden. Und so haben wir dank Stockmanns entsagungsreicher Arbeit in der Tat ein Buch erhalten, das „seinem Leser ein allseitiges, leidenschaftsloses und selbständiges Urteil über eine der umstrittensten Persönlichkeiten der Weltliteratur ermöglicht".

Vielleicht wird jeder aufrichtige Goetheverehrer, der diesen Gewaltigen nicht klein gemacht sehen will, wo er groß ist, aber ebensowenig groß, wo er klein ist, gerade am zweiten Band von Baumgartner-Stockmann die Erfahrung machen, die eine gewandte Feder ebenso kurz wie treffend schon vom ersten gerühmt hat: „Bis heute ist kein so köstlich lesbarer, gemeinverständlicher, klassisch kurzweiliger ‚Goethe' geschrieben worden." Wenn aber eine Einigung oder doch eine Verständigung auch ferner für unmöglich erklärt werden sollte, an wem läge dann die Schuld?

R. Scheid S. J.

Calderons «Geheimnisse der heiligen Messe» und ihre Aufführung in Köln.

Daß Calderon ein Genie in der Bühnentechnik war, wird jedem gerade bei diesem eucharistischen Schauspiel köstlich und genußreich klar. Das ist ein höchst profanes Lob. Aber eben auf dieses Lob kommt es an. Die Calderongesellschaft will nicht bloß, daß man des Spaniers wundervolle geistliche Dramen lese; sie will von der Bühne aus diese Juwelen in neuer Fassung verwöhnten Augen zeigen, verwöhnten Ohren die alten Klänge in neuen Harmonien vorzaubern. Man liest das Stück und glaubt nur schwer an eine Bühnenwirkung; man versucht in Gedanken, es von dem leblosen Blatt in das bewegte und beleuchtete Spiel herüberzuschieben, und schon beginnt die Möglichkeit eines Bühnengenusses zu tagen; man sieht und hört es, und die Bühnengerechtigkeit steht siegreich da in leuchtender Gewißheit. Nicht bloß in Kraliks Bearbeitung, an die sich die Kölner Aufführung hielt, auch in der ursprünglichen Gestalt würde es, trefflich gespielt, ergreifen und erschüttern. Es ist zweifellos ein hochpoetischer Gedanke, im Rahmen der Messe die Menschheitsgeschichte als Erlösungsdrama darzustellen, des Priesters Schuldbekenntnis an den Stufen des Altars zum Reueschmerz des ersten Menschen zu erweitern, die Psalmenakkorde des Meßeingangs dem Riesen des Sinaiberges in den Mund zu legen, Judentum und Heidentum mit ihrem Haß und ihren Zweifeln auf den opfernden Christus eindringen zu lassen, mit kühnem Griff dem eben erst zu Boden geschleuderten Saulus den Griffel in die Hand zu drücken, daß er als Subdiakon die Epistel an die Hebräer zugleich niederschreibe und der Welt verkünde, während Johannes die Offenbarung, „Im Anfang war das Wort“, als Diakon vom Himmel empfängt und der Menschheit als frohe Botschaft zuruft. Gewiß wirkt es echt dramatisch, wenn die Bekehrung des Heidentums zu Christus im Offertorium als Opfergabe erscheint, und das Weltgericht mit seinen Erbarmungen und seinen Flammen als letztes Evangelium die Weltmesse schließt, — aber diese Poesie und diese dramatischen Momente kann nur **ein** Dichter unter tausend zu einem einheitlich aufgebauten, bühnengerechten Kunstwerk formen.

Calderons Meisterschaft zeigt sich hier unbestritten.

Die Unwissenheit und die Weisheit sind die dramatischen Zuschauer. Die Unwissenheit jammert, daß sie verständnislos zu den Geheimnissen emporschauen muß, und da zaubert ihr die Weisheit Visionen vor, die zugleich mit ihrem erläuternden Wort den wunderbaren Sinn der heiligen Mysterien aufdecken und erhellen.

Adams Staffelgebet ist ein Verzweiflungsschrei der Weltschuld und der Weltsehnsucht nach Erlösung. Und die Erlösung naht. Moses legt das Buch mit

Gottes Offenbarungen auf den Altar, ein Gottesgesetz verknüpft die Menschheit mit ihrem Schöpfer, Seher schauen den Heilsplan im Dunkel der Zukunft, und schon rufen Engelschöre voll himmlischen Mitleidens mit dem gefallenen Menschen ihr Kyrie eleison zum Herrn der Heerscharen; die Patriarchen der Unterwelt stimmen klagend ein, Gottes erlösende Liebe antwortet; denn auf den Fittichen des Engelgesanges „Ehre sei Gott in der Höhe“ schwebt das Friedensgeheimnis der Menschwerdung zur Erde herab.

Eines kleinen Dichters Kraft hätte an dieser Stelle gewiß versagt. Wie Adam und Moses würden dann noch andere stellvertretende und symbolische Personen auftreten, in eintöniger Reihenfolge sich ablösen. Scheint doch Christi Eintritt erst mit der Opferung begründet zu sein.

Aber Calderon denkt ganz dramatisch. Raum und Zeit müssen zusammengedrängt werden, damit die Handlung in raschen und starken Stößen zur Höhe stürme.

Was in der Epistel gelesen, was im Evangelium verkündet wird, ist ja bereits Christi Wort und Werk. Der Vorläufer hat eben noch Zeit, als Stimme des Rufenden in der Wüste den Kommenden anzusagen, und da erscheint er schon, im Herzen und auf den Lippen das Geheimnis des neuen Weltopfers. Sein Anspruch bedeutet Krieg: Bereits sind Judentum und Heidentum auf dem Plan. Saulus holt zum Schlage aus, da wirft ihn des Meisters Wort zu Boden. Schon ist er eins mit den übrigen Aposteln, schon nimmt er vom Altare das Buch, das Moses hingelegt, schon strömt das Epistelwort vom gottgesandten, ewigen Sohn von seinen Lippen, schon hält er dem Liebesjünger Herz und Evangelienbuch hin und spricht mit ihm in herrlichem Dialog die Glaubensurkunde des Credo. Dieses Credo erscheint Calderon in einer prachtvollen dichterischen Offenbarung als Weltgnade für das Heidentum. Sie berührt das Heidentum, und sein Unglaube versinkt; es bringt dem neuen Herrn, der sich zum Opfer rüstet, die erste Weihrauchgabe dar.

Und nun beginnt der Kampf um die Seele des Judentums, ein streng durchgeführtes dramatisches Moment.

Das Judentum will Zeichen und Wunder sehen: Christus deutet ihm in der Vermischung von Wein und Wasser — poetisch wirkungsvoll, theologisch nicht sehr glücklich — die Vereinigung der zwei Naturen. Das Judentum sieht darin nur eine schöne Prophetengebärde. So wenigstens in der Bearbeitung Kraliks. Nach dem Original sind das Jordanwasser, das der Täufer herbeibringt, und der Wein von Kana, den Johannes reicht, für das Judentum Erinnerungen an die zwei wunderbaren Ereignisse der Taufe Jesu und seines ersten Wunders. Die Synagoge findet darin Beweise für die Prophetenwürde des Herrn.

Da spricht Jesus das Gebet der Demut und wäscht seine unschuldvollen Hände, er fordert alle Brüder zur gemeinsamen Bitte auf, und diese schlichte Herablassung rührt das Herz der Synagoge vollends. Sie will dem Meister huldigen, breitet ihren Mantel vor seinen Füßen aus und streut ihm Blumen. Hosanna rufend, Palmen schwingend, strömen die Scharen herbei und führen

den Herrn im Triumphe fort. So werden in schöner dichterischer Vision Palmsonntag und Präfation verschmolzen.

Aus feinem Gefühl für das Religiöse und das szenisch Mögliche vermeidet es Calderon, Wandlung und Kommunion auf die Bühne zu tragen. Aber dieser zweite Teil des Mysteriums birgt so viele Schwächen und psychologische Rätsel, daß man sich mit der weitgehenden Bearbeitung Kraliks aussöhnt. In Calderons Original stürzt das Judentum nach des Herrn Tod und Begräbnis erschrocken und mit Blut befleckt auf die Bühne. In einem Dreigespräch mit der Unwissenheit und der Weisheit erzählt es die Leidensgeschichte, während die Weisheit die einzelnen Teile auf Meßgewänder und Kanon bezieht. Aber die Passionserzählung ist psychologisch farblos. Reue klingt wohl durch die Worte hindurch; die Synagoge hält am Prophetentum des Herrn fest, glaubt aber nicht an seine Gottheit. Das allein schimmert durch.

Bei Kralik ist die Handlung straffer, einheitlicher, packender, die Seelenverfassung des Judentums durchsichtiger. Die verblüffende Äußerlichkeit, die das ganze Geheimnis des Todes und Opfers Christi hinter Blitz und Donner und Erdbeben verschwinden läßt, wird doch erst einigermaßen verständlich, wenn man an der Auffassung festhält, daß es sich hier um den Eindruck auf die verhärtete und ringende Seele des Judentums handelt. Es stürmt hervor, von der Leiche des Welterlösers weg; ein durch die Art des Vortrags erschütternder Monolog, der mit starker Kunst die nagenden Gewissensbisse durch Worte grausamer Genugtuung über die Qualen des verhaßten Messias erstickt, wirft der zitternd horchenden Unwissenheit die Gedanken hin, an deren Faden die Weisheit den stellvertretenden Charakter des Priesters in der Messe deutet. Schlag auf Schlag empfängt der Passionsbericht seine symbolische Erklärung aus dem Mund der Weisheit, und so entwickelt sich für den Zuschauer der Monolog zu einem herrlichen Dialog. Nun folgt ein letzter Sturm auf das harte Herz der Synagoge. Der Herr ist auferstanden; als siegreiches Gotteslamm, von Heiligen umgeben, erscheint er in strahlendem Gewand; das Heidentum gibt sich vollends dem Glauben gefangen, im Judentum glüht unter dem Hammerschlag des Fluches Ahasvers ein schwacher Funke der Reue, der, wie der Evangelist verkündet, an der Sonne des letzten Evangeliums am jüngsten der Tage zur hellen Flamme des Glaubens und der Liebe auflodern wird. In dieser Bearbeitung wirkt auch der zweite Teil des Geheimnisses künstlerisch einheitlich.

Aber Kralik hat doch große dichterische Schönheiten des ursprünglichen Werkes gestrichen. Hier tritt der von den Toten Erstandene nicht auf. Es erscheint der Altar, an dem Adam geopfert, und über ihm Christus am Kreuz. Auf der andern Seite, an Stelle des Altars Moses' — in Kraliks Bearbeitung ist es ein und dieselbe Opferstätte — zeigt sich ein Kind mit dem Kelch und der Hostie. Christus und das Kind verkünden die Verschmelzung des alten und neuen Opfers im Sakrament des Fleisches und Blutes des Herrn. An diesem Geheimnis scheitert der Glaube des Judentums.

Man muß den Leitern der Calderongesellschaft großen Dank wissen, daß sie dieses Prachtstück Calderonschen Geistes entdeckt haben und unter nicht geringen

Opfern dem Publikum zugänglich machen. Es ist allerdings außerordentlich schwer, Kräfte aufzubringen, welche ein vollendetes schauspielerisches Können in den Dienst des erhabenen und frommen Geistes stellen, der das Mysterium beseelt. So sehr es indes zu beklagen ist, daß die Aufführung nur selten die Linie der Mittelmäßigkeit überschritt, so würde man doch ein großes Unrecht begehen, wollte man die Schuld den Unternehmern zuschieben. Sie können nur die Spieler gewinnen, die sie zu bezahlen vermögen. Daß die Calderongesellschaft nicht über reichere Mittel verfügt, ist für die katholische Sache ein Verlust und für die Einsicht und den Eifer der deutschen Katholiken keine Ehre.

In Köln gab es übrigens des Guten und Schönen trotzdem nicht wenig.

Mit naiver und zitternder Ratlosigkeit und an einigen Stellen auch mit einem Seelenschmerz, der den Eindruck wahren Empfindens erweckte, flüchtete sich die Unwissenheit in die Arme der Weisheit. Eine vollkommenere Sprachtechnik hätte die zarten Flüstertöne leise jammernder Seelennot in entlegenere Teile des großen Saales hinausgetragen. Die Weisheit fand leichter, wenn auch erst nach einigen Schwankungen, den Anschluß an den Raum. Ihre breite, deutliche Sprache brachte die belehrenden Worte zwar mehr mütterlich als hoheitsvoll hervor, aber die Rolle wurde schön erfüllt.

Im ganzen Spiel müssen nach Calderonscher Art die Gefühle und Leidenschaften sowohl der symbolischen als der geschichtlichen Persönlichkeiten in realistischer Weise vorgeführt werden, die erregte Gebärde und die grollenden Leidenschaften sollten aber wie durch den Schleier des Visionären geschaut, die Glut sollte gedämpft, das schwere irdische Gewand verklärt werden. Und das fehlte leider im Spiel, wie wir es gesehen, am meisten wohl im aufdringlichen Schmerz Adams, so fein einstudiert und abgewogen das Spiel des Künstlers auch war.

Als Moses mit prachtvoller Stimme den Gottesbund mit seinem Gipfel, der Erlösung, hinausrief, fand das Auge des Zuschauers, sobald es aufblickte, die harmonische Verbindung mit dem Gehörten nicht. Man sah vor sich mehr doktrinäre Feierlichkeit als die urwüchsige Majestät, wie sie Michelangelo gemeißelt hat. Bei Paulus war der Eindruck einheitlicher. Man durfte füglich nicht mehr verlangen bei einer Rolle, die in zwei Minuten die Sturmlandschaft in Saulus' Seele zum sonnigen Kreuzesparadies umwandelt.

Einen so jugendlichen Johannes hatte sich Calderon wohl kaum gedacht. Er ist bei ihm weder der Sohn des Donners, wie ihn der Meister im heiligen Buch nennt, noch der naive Fischer, noch der zarte Liebesjünger mittelalterlicher Kunst, er ist der reife Evangelist und gottbegeisterte Apokalyptiker, zwar nicht der Greis von Patmos, wohl aber der gottentrückte Adler, ein feierlicher spanischer Mystiker, ein Johannes vom Kreuz in mittleren Jahren. Hier auf der Bühne flossen das ekstatische Schauen und Wort von Lippen und aus einem Herzen, denen der unwiderstehliche Zauber abgeklärter Gottinnigkeit fehlte. Das Evangelium vom menschgewordenen Wort Gottes, das aus dem Schoß des Vaters in die Welt, die ihn nicht aufnahm, herniederstieg, war gewiß schön und ergreifend gesprochen, man wurde aber nicht ganz den Eindruck los, daß hier ein junges

vielversprechendes Talent nach Atem rang auf Höhen, deren göttliche Atmosphäre ihm noch ungewohnt war.

Das Spiel des Judentums entsprach hohen Anforderungen. Der Geist der Versöhnung und verhaltenen Schmerzes, den Calderon über diese Rolle ausgebreitet hatte, war zwar ganz weggeweht, aber die Leidenschaft und die Einheitlichkeit um so besser gewahrt.

Man hätte gewünscht, daß Christus alle übrigen Darsteller weit überholte. Das war leider in keinem Augenblick der Fall. Die Leistung war im Verhältnis zur Größe der Aufgabe schwach. Man darf ja dem Künstler nicht unrecht tun. Er wollte offenbar, im Bewußtsein der Unmöglichkeit, den Gottessohn würdig zu vertreten, nicht auf der gleichen Fläche spielen wie die übrigen. Handlung und Wort des Herrn sollten gleichsam durch einen Schleier an das Auge und das Ohr der Zuhörer dringen. Das war eine hohe und echt künstlerische Absicht. Sie kam nicht zum Durchbruch. In der Stimme lag etwas Tonloses, im ganzen Wesen etwas Apathisches, nicht zu reden von staunenden Blicken an unrichtiger Stelle und von kleinlicher Gebärdensprache in großen Augenblicken.

Kralik hat das Mysterium gekürzt, ein Gewinn; er hat das Geschraubte mancher Ausdrucksweise gebrochen und verdeutlicht, eine Notwendigkeit. Als Verlust muß man es aber beklagen, daß er das Szenische vereinfacht hat. Die Calderongesellschaft will ja die Mysterien nicht für kleine Dilettantentheater wiedergewinnen, sondern für die große Bühne, und das katholische Deutschland will es mit. Dann muß es aber auch die Mittel beschaffen, mit denen sich die Anforderungen an die Ausstattung, die Calderon stellt, voll erfüllen lassen. Vor allem müßte den Kostümen größere Aufmerksamkeit zugewandt werden. So minderwertig dürfen sie nicht bleiben.

Da in Kraliks Bearbeitung die beiden allegorischen Personen nicht wie im Original in das Getriebe der Handlung einbezogen werden, wäre es auf einem großen Theater wenigstens leicht, eine doppelte Bühne aufzuschlagen, um so die Eigenart des Spieles als Vision klarer auszudrücken. Unwissenheit und Weisheit sehen dann von einem niedrigeren Standpunkt aus die visionäre Handlung. Ein Verkehr zwischen beiden Bühnen ist damit nicht ausgeschlossen. Jedenfalls dürften Adam, Moses, der Täufer und Christus nicht einfach aus den Kulissen treten; die Szenerie der oberen Bühne müßte rasch bei Verdunklung wechseln. Adam wird aus dem Paradies gestoßen, Moses steigt vom Berge, der Täufer kommt von den Ufern des Jordan, Christus erscheint, wie Calderon es eigens verlangt, auf einem Berg. Gewiß darf bei diesen geistlichen Schauspielen noch weniger als bei andern ein unruhiger Szenenwechsel und eine blendende Pracht vom gedankenschweren Inhalt ablenken. Das Auge muß sich bereits an das neue Bild gewöhnt haben, wenn das gesprochene Wort einsetzt. Aber das wäre doch zu erreichen.

Den hastenden Lärm der Hosannascharen, der in Köln unvermittelt losbrach, kennt die feierliche Würde des Originals nicht. Es ist wie eine zarte Musik, die hereinschwebt, Meister und Apostel in ihre Harmonien hüllt und auf den

Flügeln des Gesanges hinausträgt. Diesen wundervoll zarten Duft sollte man nicht entweichen lassen.

Mehr noch sträubt sich der Kunstgeschmack gegen den Goldflitter und die massiven Züge des lebenden Bildes am Schluß. Man möchte flehen, daß es verschwinde.

Kralik hat schlichte alte Weisen zum Spiel geschrieben. Sie begleiteten würdig und eindrucksvoll die Handlung. Am ersten Tag der Aufführung in Köln war man allerdings durch die von Steinbach dirigierten a capella-Vorträge, die das Spiel einleiteten, so weit in das Land vollkommenster Musik hineingerissen worden, daß man den Rückweg zu den Chören während des Spiels kaum mehr finden konnte.

Calderons Sakramentspiel endet schalkhaft. Die Unwissenheit ladet die Zuhörer zu einem neuen Werk des Dichters ein, wenn man nachsichtig und gütig die Schwächen des gegenwärtigen verzeihen könne. Da fällt ihr das Judentum in die Rede, es hat das letzte Wort:

„Jetzt noch bis zum Schlusse bleibt sie,
Was sie war, — Unwissenheit!
Kennt sie doch nicht dieses Hofes
Großmut und sein edles Herz.
Alle hier begangnen Fehler
Sind verziehen und vergessen!"

Solche Späſſe vertragen wir heute nicht. Damals war es als Kompliment für den königlichen Hof ein konventioneller Schluß. In Köln sprachen, während das lebende Bild zusammengestellt wurde, die Unwissenheit und die Weisheit vor dem Vorhang einige Worte, die am besten das Schicksal des Schlußtableaus teilen dürften.

Wie an alles Vorhergehende, so möchten wir auch an die Endszene den Maßstab höchster Kunst anlegen. Die erhabenen Akkorde der Gerichtsbotschaft müssen langsam und ungestört in der Seele verhallen. Dann wird das herrliche Werk auf jenen Höhen, wo Religion und Kunst sich umarmen, diesen himmlischen Bund allen, die dem Spiel beiwohnen, in leuchtender Größe offenbaren. Dann wird aber auch die Calderongesellschaft den wohlverdienten Triumph feiern. Calderon wird mit ihr neidlos seinen Lorbeer teilen.

Dazu aber ist eines unbedingte Voraussetzung: daß sich die deutschen Katholiken, und vor allem die höheren Schichten der katholischen Gesellschaft, auf ihre Pflichten gegen das Theater endlich ernsthaft besinnen. Es ist nicht länger zu ertragen, daß unchristliche Bühnenvereine ihre Mitglieder nach Zehntausenden zählen, und die Calderongesellschaft die ihrigen nur nach Hunderten!

Stanislaus v. Dunin-Borkowski S. J.

Rezensionen.

Festschrift Georg v. Hertling zum 70. Geburtstag am 31. August 1913 dargebracht von der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland. kl. Folio. (VIII u. 634) Kempten u. München 1913, Kösel. *M* 28.—

Die Mannigfaltigkeit und Tüchtigkeit des Inhalts dieser Festschrift ist nicht bloß ein Ruhmesdenkmal für die Görresgesellschaft und eine Ehrung des Gefeierten, sie ist auch gleichsam ein Sinnbild der ausgedehnten Interessensphäre und der Vielseitigkeit des ausgezeichneten Gelehrten und Staatsmannes, dem sie gewidmet ist. Ihm, dem Gründer und Vorsitzenden jener Gesellschaft, dem das katholische Deutschland mehr zu verdanken hat, als sich in Worten ausdrücken läßt, wird es zu hoher Freude und Genugtuung gereichen, beim Durchblättern dieses prächtigen Buches reife Früchte aus der Aussaat so mancher Anregungen und Förderungen, die er auf den verschiedensten Gebieten ausgeteilt hat, aus der Hand von Verehrern und Freunden zu empfangen.

Die Geschichte tritt in reichstem Schmucke auf.

Zwei Probleme, die an der Schwelle ihrer Werkstätten tiefe Geister in neuerer Zeit viel beschäftigt und beunruhigt hatten, sind mit glücklichem Griff aus dem Wust der Einzelfragen, dem Wirrsal der Zusammenhänge und unter der lastenden Wucht aufgetürmter Schwierigkeiten herausgehoben und in die Form einer Einleitung in die Historik und die Geschichtsphilosophie gegossen worden. Sawicki stellt den Einfluß der Ideen als seelische Mächte auf den geschichtlichen Verlauf fest und sucht einen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus Einwirkungen des göttlichen Geistes auf den Gang der Ereignisse wissenschaftlich faßbar sind. Eugen Müller untersucht sorgfältig das feine Gewebe der historischen Gesetze, fühlt mit sicherer Hand die tiefliegenden Nähte, welche die Begriffe der Einheit, des Zusammenhangs, der Kausalität binden und trennen, sondert im Lichte der Tatsachen und des gesunden Denkens das Gebiet der Entwicklungsgesetze von der Wirkungssphäre der geistigen Individualität.

Das vollendete Muster einer Einleitung zu einer Geschichte der Hymnologie im Mittelalter bietet eine Arbeit Blumes. Erstaunlich ist hier die Sicherheit der kulturgeschichtlichen Methode auf so unbebautem Felde.

Von schwerster Archivforschung mit ihren Entdeckerfreuden erzählt die Arbeit des Prälaten Ehses über die letzte Berufung des Trienter Konzils durch Pius IV. Eine Menge der interessantesten politischen Kombinationen, deren Fäden aus Paris, Madrid und vom Kaiserhof auslaufen und sich in Rom in eigenartigster Weise vereinigen, werden hier aufgedeckt.

Von ähnlich tief eindringenden Studien zeugt Schlechts Artikel: Pius III. und die deutsche Nation. Der ausgezeichnete Francesco Piccolomini, Kardinal von Siena, ein Neffe Pius' II., der Papst von 26 Tagen, muß in besonders dankbarer Erinnerung dem deutschen Volk gegenwärtig bleiben.

Nach Avignon führen uns zwei Arbeiten. Die eine, von Heinrich Schäfer-Rom, bringt aus vatikanischen Quellen wertvolle Sammlungen über die Förderung wissenschaftlicher Studien durch Urban V. Die andere, Baumgartens „Papstfeste in Avignon", ist noch ganz erfüllt von den Eindrücken im Papstpalast und vom Duft des einzigartigen Archivs und vom rauhen Wehen des stürmischen Mistral und der Menschenseelen, die uns die Avignonzeit menschlich näher bringen.

Eine Reihe prächtiger, kleiner Arbeiten schöpfen überraschend hübsche Neuigkeiten aus Provinzial- und Diözesanarchiven. Mayr-Innsbruck wertet eine bedeutsame zeitgenössische Quelle über die Schlacht von Pavia, Linneborn erzählt über den Synodalstreit des Paderborner Bischofs Theodor Adolf von der Recke mit seinem Domkapitel, Stadtpfarrer Rieder beleuchtet Freiburgs Stellung während des großen Papstschismas. Ein eigenartiges Interesse bieten Dittrichs Untersuchungen über die Bemühungen des Kölner Erzbischofs von Spiegel um Wiederherstellung der geistlichen Gerichtsbarkeit. Selbst ein altes hellenistisches Archiv meldet sich mit einer verwehten Klageschrift aus dem 2. Jahrhundert, die vom Besitzer, Professor Drerup, erklärt wird.

Bei einigen historischen Arbeiten ist die vorangehende wissenschaftliche Arbeit bescheiden verborgen, spricht aber wider Willen aus der vollkommenen Stoffbeherrschung. So erkennt man Kurths Meisterhand im Aufsatz „Frankreichs niederländische Politik im 14. Jahrhundert", Grauerts feiner wissenschaftlicher Spürsinn entdeckt allerlei Zuflußbächlein zum nationalen Strom von 1812/13; von liebevollen Studien zeugen Sambeths Geschichtsbilder aus dem Isländer Katholizismus und Reumonts Leben des hl. Chrodegang von Metz.

Die eine oder andere Arbeit gibt sich als hoffnungsvolle Einleitung zu Werken, auf die man sich freuen darf, andere erscheinen als Abschluß einer Lebensarbeit.

So sieht man nach der Skizze Günters über Gerwig Blarer von Weingarten mit starken Hoffnungen der Herausgabe des Briefverkehrs des Abtes entgegen. Eine Menge neuer Aufschlüsse über Peutinger wird uns wohl König schenken, wie man aus seiner Abhandlung über die sog. Karte des Nikolaus von Cues schließen darf; Grisars prächtige Beleuchtung des Berges Soracte weckt von neuem das Verlangen nach dem zweiten, längst ersehnten Band der Geschichte Roms. Ehrles handschriftliches Material zum Leben und zu den Werken des Thomas von Sutton mahnt eindringlich an die scholastischen Schätze, die noch zu heben sind. An ein opfervolles Lebenswerk wird man mit Rührung erinnert, wenn Pohl ein lichtvolles, ergänzendes Wort spricht über Thomas von Kempen als Verfasser der Nachfolge Christi.

Drei historische Arbeiten liefern musterhafte Beispiele für die Art, wie man das verschiedenartigste gedruckte Quellenmaterial zur Aufhellung einer Einzelfrage

verwerten soll: Schultes Studie über den hohen Adel des deutschen Hofrichters, Tenckhoffs Untersuchung „Der Wählerkreis bei den westfälischen Bischofswahlen bis zum Wormser Konkordat", und Kirschs „Römische Märtyrerlegenden und altchristliche Kirchen Roms".

Der Altmeister Wilpert führt mit gewohnter fester Hand die verbindenden Linien vom Bilde zur historischen Begebenheit, da er die Nikolauskapelle des Laterans als Denkmal des Wormser Konkordats deutet. Noch zwei Arbeiten zur Kunstgeschichte fließen aus der Feder bewährter Kenner: De Waals „Apsismosaik in der Basilica Constantiniana" und Dürrwächters Epilog zur Totentanzforschung. Wie viel Erfahrung und Wissen sind hier aufgespeichert! Man fühlt sich im Unrecht, wenn man solche Forschung nur kalt und mit einem Wort berührt. Aber — wer zählt die Völker, nennt die Namen?

Andere Arbeiten von mehr theoretischem Charakter kann man hier trotz ihrer Bedeutung schon deshalb nur kurz erwähnen, weil sie eine Menge schwerster Fragen aufwerfen, zu denen ein flüchtiges Referat nicht Stellung nehmen darf. Ich meine Muths kunstgeschichtliche Einleitung „Religion, Kunst und Poesie" und besonders einige überaus wertvolle Artikel zur Rechtsgeschichte. Was da Buchner über die Beziehungen zwischen Landeskirche und Thronfolge im Mittelalter an grundlegenden Problemen anführt, was Eichmann über die rechtliche und kirchenpolitische Bedeutung der Kaisersalbung im Mittelalter aus dem Wesen der Zeremonie erschließt, was Leitner über die Stellung des Bischofs von Altrom aus Justinian hervorholt, bietet unerwartete Anregungen. Die Geschichte der Moraltheologie kann sich nicht genug in zwei Forschungsgebiete vertiefen, in Strieders Ausführungen über Kirche, Staat und Frühkapitalismus und das hochinteressante Bild, das Jungglas vom rechtsgeschichtlichen Hintergrund für Liguoris Lehre vom Gerichtseide entwirft.

Ganz bewunderungswürdig ist der feste Schritt, mit dem Birkner aus anthropologischem Schutt in das helle Licht der Geschichte heraustritt, um aus ehrwürdigen Überresten die Gestalten kronentragender Persönlichkeiten erstehen zu lassen.

Philosophische Untersuchungen durften nicht fehlen in der Festschrift zu Ehren eines Gelehrten, dem die Förderung der philosophia perennis als Lebensaufgabe vorschwebte.

Mit Glück wurden Probleme des Tages ausgewählt. Schleußner vertieft sich in das Labyrinth der Fragen über den Ursprung des Bösen und tastet nach einer neuen philosophischen Lösung; Kneib wirft sich mit stärkstem Temperament auf das Rätsel der Willensfreiheit und sucht die Tatsache des Hervorgehens unserer freien Handlungen aus der Anlage festzustellen, selbst wenn die Art dieser Energieauslösung im Dunkel bleiben sollte; Schreiber schildert die Anstrengungen der modernen italienischen Philosophen um die Erkenntnistheorie. Aus eigener Werkstätte bringt Plaßmann schöne Beiträge zur Psychologie der Beobachtungsfehler. Die unwiderstehliche Lebenskraft des Naturrechts leuchtet verheißungsvoll aus Joseph Schwerings Studie „Naturrecht und Freirechtslehre".

Auch die Philosophie der Zahl ist durch eine hübsche Skizze Karl Schwerings vertreten.

Die Naturwissenschaften kommen in gediegenen Beiträgen zu Wort. Mit ausgezeichneter Sachkenntnis schreibt Wasmann über die naturwissenschaftlichen Verdienste der hl. Hildegard. Gockels Name allein bürgt uns für den hohen Wert seiner Untersuchung zur Ausstrahlung radioaktiver Substanzen. Die neuesten Laboratoriumsversuche zur Zerlegung des Wasserdampfes der Atmosphäre durch die ultravioletten Sonnenstrahlen bespricht Stöckl auf zwei interessanten Seiten. In die Geheimnisse des Werdens und Vergehens leuchtet Weinschenk hinein mit der Hypothese über den Vulkanismus als Prinzip des Lebens.

Die ersten zehn Arbeiten der Festschrift sind so reich an theologischen, hagiographischen, patrologischen und liturgischen Erörterungen, daß man über sie allein viele anerkennende Seiten schreiben müßte. Professor Kirsch wurde bereits erwähnt.

Nur aus eingehendstem Studium und voller Stoffbeherrschung kann eine so klare und gedrängte Erörterung fließen wie die Bischof Faulhabers über die Strophentechnik der hebräischen Poesie.

Es folgen zwei religionsgeschichtliche Fragen, deren Studium viele Jahre eines Gelehrtenlebens ausfüllen könnte. Heyes Arbeit „Israels Jahweglaube und die ägyptische Religion" sondert scharf zwischen Tatsachen und religionsgeschichtlichen Vermutungen. Die fast unlösbare Frage nach den Ordalien in Altisrael wird von Schulz in Angriff genommen.

Nach einem jüngst entdeckten aramäischen Papyrus bestimmt Hoberg die Zeit von Esdras und Nehemias. Knöpfler verteidigt geschickt die alten Christen gegen die Beschuldigung des Kunsthasses. Patrologisch wertvoll sind die Untersuchungen Bigelmairs zur Theologie des Eusebius von Cäsarea, reizend die ältesten Legenden der hl. Kümmernis, von Schnürer vorgelegt.

Aus seelenvoller Betrachtung und hoher künstlerischer Intuition quillt die Studie des Abtes Herwegen von Maria-Laach über den Verklärungsgedanken in der Liturgie.

Albertus Magnus durfte in dieser Festschrift nicht leer ausgehen. Schenz bespricht die Bedeutung seiner Schlußschrift über die Anhänglichkeit an Gott.

Die drei letzten Arbeiten sind praktischen Fragen gewidmet. Rösler kritisiert mutig den Anspruch auf politische Gleichstellung der Frau. Overbeck bietet dem Jubilar, dessen staatsmännischem und wissenschaftlich geschultem Blick kein brennendes politisches und gesellschaftliches Problem entgeht, Vorschläge zur Jugendfürsorge und Strafrechtspflege.

Als wertvolles Omen und schöner Schlußakkord erscheint die von Rost an reichem Material erwiesene Tatsache, daß die katholische Bilanz bei der Moralstatistik der deutschen Städte außerordentlich günstig steht.

So enthält denn der inhaltsreiche Band reife Früchte der Wissenschaft, eine volle Ernte, eingebracht auf einem Boden, den Hertling mit Recht als Heimaterde betrachten kann.

St. v. Dunin-Borkowski S. J.

Zur Sammlung der Geister. Von **Rudolf Eucken.** (160) 8° Leipzig 1913, Quelle & Meyer. Geb. *M* 3.60.

Eucken beabsichtigt hier offenbar nicht, etwas Neues über sein System selber zu sagen. Das „Geistesleben“, zu dessen Pflege er wieder mit eindringlichen Worten aufruft, ist dasselbe, wie es als herrschender, alles bestimmender Gedanke im Mittelpunkte der vorangegangenen Schriften steht. Der Mensch soll es, mahnt er, in sich quellen machen als eine volle Ursprünglichkeit des Lebens, und da eine solche nie im begrenzten und bedingten Einzelwesen erreichbar ist, hat er jenseits aller engen Schranken ein Ganzes, eine lebendige Einheit der Wirklichkeit zu suchen, einen beharrenden Grund, der das Mannigfache des Geschehens trägt, beseelt und zusammenhält. Nicht ein bloßer Nachklang äußerer Ereignisse, nicht rezeptiv, sondern produktiv soll des Menschen Innerlichkeit sein; aus eigenem Vermögen müsse er eine Welt erzeugen, so daß von innen heraus die ganze Welt sein eigen, alles Geschehen ein Erleben mit Weltcharakter wird. Daß auch die neue Schrift nicht klarstellt, was eigentlich jenes „Geistesleben“ sei, das Eucken an die Stelle Gottes setzen möchte, ob etwas real und substantial Eines, etwas Pantheistisches oder nicht, kann man ihr kaum zum Vorwurf machen, nachdem der Philosoph in Schriften, die sich mehr als die vorliegende philosophisch gaben, die begriffsmäßige Vermittlung abgelehnt und auf selbstbewährte „Urerfahrung“ verwiesen hat (vgl. diese Zeitschrift LXXXIV 500 ff).

Dieselbe wie in früheren Büchern ist auch die scharfe Kritik der gegenwärtigen geistigen Lage. Der sog. moderne Mensch leidet an schmerzlicher Unsicherheit, völliger Haltlosigkeit und Zerklüftung in Religion, Philosophie, Erziehung, Literatur und Kunst, auf allen Gebieten höheren Schaffens; zugleich mangelt es ihm an sittlicher Kraft und Tiefe. Der Höhe der Arbeitskultur entspricht nicht die der Innenkultur; mag jene zu bedeutender Blüte gelangt sein, diese zeigt starke Unfertigkeit. Während wir in atemloser Hast für die große Kulturfabrik arbeiten, sind wir ungewiß über die Hauptrichtung unseres Strebens; es fehlt die Unterordnung unter ein beherrschendes Ziel. Nicht bloß befindet sich der moderne Mensch im Schwanken darüber, ob der Hauptstandort seines Lebens in der sichtbaren oder in einer unsichtbaren Welt zu wählen sei, sondern unverkennbar überwiegt heute im Erkennen, Handeln, Leben die sichtbare Welt. Eucken weiß Zutreffendes und Ansprechendes ebenso über diese Sachverhalte zu sagen wie über das unverwindbare bessere Streben, das uns aus Enge, Zersplitterung, Nichtigkeit emporzieht.

„Es erscheinen im Leben des Menschen Bestrebungen, Ansprüche, Forderungen, die er nicht aufgeben kann, denen aber nicht nur das Weltgefüge um ihn, sondern auch die eigne Seele harten Widerstand leistet. Den aufstrebenden Menschen dürstet nach Ewigkeit und nach Unendlichkeit, und er findet sich als vergänglich und engbegrenzt, neue Größen und Güter werden ersichtlich, wie das Wahre, Gute und Schöne, und möchten sein Leben erfüllen, aber sie finden dazu nicht die nötige Kraft, und was sich als ihre Verkörperung gibt, das ist oft nicht mehr als ein Schein; das Individuum wird von innen her dazu angehalten, sich, sein Schicksal, sein Handeln bedeutend zu nehmen, zugleich aber wird es von der Welt als schlechthin gleich-

gültig behandelt; durchgängig bleibt, was an Höherem aufstrebt, an das Niedere gebunden und mit ihm vermengt, ja es wird oft in seinen Dienst gezogen und damit sich selber entfremdet, kurz, von allen Seiten umringen uns Widersprüche, Widersprüche nicht der bloßen Betrachtung, sondern des Lebens selbst. Alles, was auf diesem Boden an Leben entsteht, das trägt den Charakter der Halbheit und der Leere, es ist mehr ein Haschen nach Leben, ein Lebenwollen, ein Schein des Lebens als wirkliches Leben. Mühe und Arbeit in Hülle und Fülle, aber kein Ertrag und kein Inhalt, der diese Mühe lohnt" (S. 51 f).

Eucken glaubt, daß das Mißbehagen über unsere verworrene, seelenmatte Lage und die Sehnsucht nach Gehalt und Wert des Lebens im Wachsen begriffen seien. „Denn auf die Dauer kann der Mensch nichts schwerer ertragen als Leere und Sinnlosigkeit im Ganzen des Lebens, und auf nichts kann er schwerer verzichten als auf seine eigne Seele" (S. 90). Daß die flache Verneinung äußerlich noch immer breitere Massen ergreift, beweise nichts; denn die Massen verträten nicht die inneren Notwendigkeiten der Zeit, sie sprächen und fühlten nur das ihnen Zugeführte nach, und solches Eindringen in die Massen pflege bei geistigen Bewegungen ein Anzeichen zu sein, daß sie ihren Höhepunkt schon überschritten hätten.

Der Jenaer Philosoph schlägt nun wider die Zeitübel, unter denen alle Völker seufzen, den Deutschen ein Heilmittel vor, das ganz germanisch ist: die Pflege der deutschen Innerlichkeit. Wie jedes große Kulturvolk etwas in sich trägt, was eine wichtige Seite des Menschenwesens vertritt und eine der ganzen Menschheit gemeinsame Aufgabe besonders tüchtig behandelt, so rühmt sich der Deutsche der Innerlichkeit als seiner Wesenstiefe.

Eucken lobt an dieser Innerlichkeit besonders zwei Züge: Wahrhaftigkeit und Freiheitsverlangen. Die „Wahrhaftigkeit" liegt nach ihm vor allem darin, daß der Deutsche gewillt ist, mit der widerspruchsvollen und leeren Scheinwelt des bloßen „Daseins" zu brechen und ein „wahrhaftes", d. h. wesenhaftes, inhaltsvolles, auf sich beruhendes und in sich befriedigtes Leben tatkräftig zu fördern. Die Freiheitsliebe aber mag nur das anerkennen, was aus eigener Entscheidung hervorgeht, sie treibt alles aus, was an Fremdes bindet und von ihm abhängig macht. „Durch das ganze deutsche Leben geht ein Streben, die Seele von der Bindung an die Umgebung zu befreien, sie durchaus selbständig zu machen, ihrem Leben volle Ursprünglichkeit zu geben, ja sie aus einem bloßen Stück der Welt in das Ganze einer eigenen Welt zu verwandeln; die Innerlichkeit erscheint hier nicht bloß nachbildend, sondern als schaffend, als ein ursprünglicher Quell des Lebens" (S. 33 f). So sei es z. B. das Ziel der deutschen Religionsphilosophie gewesen, die Religion über die Kirche hinaus aus dem Menschen selbst entspringen zu lassen; dazu aber mußte in der Tiefe des Menschenwesens ein unmittelbares Wirken göttlichen Lebens erkannt und ergriffen werden.

Man kommt in eine eigentümliche Seelenbewegung, wenn man diese Ausführungen liest: bald spricht man ein freudiges Ja, bald wieder ein ebenso entschiedenes Nein, bald sieht man sich in verschwimmende Unklarheiten gehüllt. Die Unklarheiten sind gegeben mit der unbestimmten Ausdrucksweise Euckens — man kann sich unter den Worten oft so vieles und vielerlei denken —, ganz besonders aber mit der Ungewißheit, was das „Geistesleben", das „wahre" Leben in Wirklichkeit sei. Eucken hält augenscheinlich dafür, die deutsche Wesenstiefe erschließe

sich gerade in dem von ihm verkündeten „Geistesleben". Wie soll man darüber urteilen? Es ist überhaupt unmöglich zu urteilen, solange nicht das „Geistesleben" unzweideutig definiert wird. Man kann zwei Größen nicht vergleichen, solange man nicht beide in allen Vergleichspunkten vollkommen kennt. Sicherer Widerspruch aber muß sich erheben, wo Eucken die deutsche Innerlichkeit mit dem von der Kirche, namentlich der katholischen Kirche gelehrten Christentum in Gegensatz bringt. Das kann nur tun, wer von vornherein eben das der Kirche Feindliche als Offenbarung der deutschen Innerlichkeit ansieht. Aber weder Protestantismus noch irgend ein Mystizismus noch idealistische Philosophie haben das Vorrecht, als einzige Vertreter deutscher Innerlichkeit anerkannt zu werden; es hat vom frühen Auftreten der Deutschen an bis zur Stunde zahllose Innerliche bei ihnen gegeben, die in Erkenntnis, Liebe und Leben die besten Katholiken waren. Was aber einen oft von Kirchen- oder Katholikenfeinden vertretenen, übertriebenen Begriff der Innerlichkeit angeht, als ob sie durchaus keine Abhängigkeit von außen ertrage, wehrt sich auch Eucken wiederholt dagegen, daß Innerlichkeit nicht Normen zulasse, die dem einzelnen überlegen sind. Er nimmt die deutsche Innerlichkeit in Schutz gegen den Vorwurf von Willkür und Eigensinn; denn sie wolle Ursprünglichkeit nur durch ein Gehobenwerden in unsichtbare Zusammenhänge, so daß die Freiheit als das höchste Werk der Gnade erscheine, durch das nicht bloß menschliche Ergreifen einer Weltbewegung mit überlegenen Notwendigkeiten. Er warnt vor dem Subjektivismus, dem Innerlichkeit immer ausgesetzt sei. „Denn eine Innerlichkeit ohne eine begründende und richtende Innenwelt bleibt ein leeres und haltloses Ding, und ihr gebührt kein besonderer Wert. Es pflegt dabei viel von Persönlichkeit und Individualität geredet zu werden, aber diese Worte verdecken oft nur den Mangel an Lebensgehalt ... Die Gefahr des Sinkens einer wesenhaften Innerlichkeit zu bloßer Subjektivität liegt dem Deutschen besonders nahe" (S. 132 f). Auch Eucken will also nicht eine ungebundene Innerlichkeit, wo das enge, arme Ich einzig und letztlich Quelle, Maß und Ziel aller Bewegung wäre.

Mit desto bereitwilligerer Zustimmung darf man anerkennen, daß Gott uns Germanen in der Tat Gaben der Innerlichkeit geschenkt hat, man mag nun die Innerlichkeit mehr oder weniger weit fassen, als eine besondere Pflege des Lebens von Geist und Gemüt, oder als diese Pflege gerade durch Religion und Sitte, oder sogar innerhalb von Religion und Sitte durch Abwehr äußerer Überwucherung. Wir sind zwar nicht müßige indische Träumer, die die Welt Welt sein lassen, sondern waren Eroberer und Gestalter von Anfang bis heute; aber wir stehen zu unserer äußeren Arbeit in einem gemütlichen inneren Verhältnis, wir betreiben sie auch gern mit System, mit geistiger Überlegung und Forschung. Zugleich haben die höheren Lebensgebiete, Religion, Weltweisheit, Dichtung und jede Kunst bei uns von jeher rege Aufmerksamkeit und unverdrossene Pflege gefunden; ja wenn es die Entscheidung gilt, ob der äußeren Erfahrungswelt oder der Welt der inneren Notwendigkeit zu folgen sei, wird das echte deutsche Schaffen, wenn auch nicht jeder einzelne Deutsche, der höheren Notwendigkeit den Vorzug geben.

In dieser deutschen Anlage liegen ohne Zweifel wertvolle Kräfte zur Überwindung der geistigen Notstände gerade unserer Zeit, wie denn erfahrungsgemäß bei uns die öde Verneinung und rohe Freidenkerei mehr als bei manchen andern Völkern auf Widerstand stößt. Eucken hat darum nicht unrecht, einen besondern Gegensatz zwischen der deutschen Art und einem Naturalismus zu sehen, der die Natur zum Inbegriff aller Wirklichkeit stempeln möchte. „Ein solcher Naturalismus liegt in reinster Form im Materialismus vor; etwas gemäßigter, aber im Grunde kaum verschieden, erscheint er im modernen Monismus. Auch der Monismus ist keine Überwindung des Gegensatzes von Geist und Natur, sondern nicht mehr als Naturalismus . . . Wird . . . das nicht anerkannt und alles geistige Leben in die Natur hineingezogen und von ihr aus gestaltet, so muß man sehr unklar denken, um dann noch spezifisch geistige Größen und Aufgaben, wie die des Guten, Wahren, Schönen, gelten lassen und gar feiern zu können. Das ist der große Widerspruch im Monismus, und das stempelt ihn zum schroffsten Dualismus, der überhaupt möglich ist, daß er in der Theorie alle Selbständigkeit des Geisteslebens verwirft, im praktischen Leben aber die Ideale des Geisteslebens festhält" (S. 131 f). Eucken gesteht zwar der Kritik gegen das Christentum einen so weiten Spielraum zu, daß er in seiner Schrift „Können wir noch Christen sein?" auf die Titelfrage mit Ja geantwortet hat nur für ein Christentum abgeschwächtester, verflachtester Art, doch wendet er sich im Namen des deutschen Wesens, das ernst und tief das Ungenügen des vorgefundenen Standes des Menschen empfindet und an höhere, aufrichtende und helfende Mächte glaubt, nachdrücklich gegen die flüchtige Weise, mit der die Religion heute in weiten Kreisen behandelt wird. „Gründliche Verachtung einer Verneinung, welche ohne alles Interesse an der Sache ihren Witz im Verwerfen und Zertrümmern übt, welche damit nur den versteckten Ingrimm zum Ausdruck bringt, den der ordinäre Mensch gegen alles Überragende hat! Und wie bequem ist die Verneinung, und wie vornehm kann man sich dabei dünken!" (S. 138.)

Der Philosoph entwickelt diese Gedanken, nicht ohne mannigfache Wiederholungen und Breiten, in vier Abschnitten: „Die Lage der Gegenwart", „Das Suchen eines Halts", „Die Forderung der Gegenwart", „Die Pflicht der Zeitgenossen". Im letzten kommt zur Sprache, was der Schrift den Titel gab. Die Zeitgenossen werden da zum Zusammenschluß aufgerufen, zuerst dem geistigen durch eine Einigung über die Hauptlinien des Strebens. Die Einigung soll aber erzielt werden nicht durch Abschwächung der Gegensätze; da diese viel zu tief sind, als daß sie ohne Verflachung sich zusammenbringen ließen, tue uns weit mehr ein energisches Entweder — oder not als ein vermittelndes Sowohl — als auch, und erst nach der Scheidung soll sich die Sammlung vollziehen. Diese müsse dann aber auch eine sichtbare sein, indem an allen Orten die Freunde des „Neuidealismus" zusammentreten und vereint für die gemeinsame Sache wirken. Lebhaft wird man an die Organisationsgedanken erinnert, die Eucken bereits 1912 in der dritten Auflage des „Wahrheitsgehaltes der Religion" vorgelegt hat.

Otto Zimmermann S. J.

Die deutsche Volkswirtschaft und ihre Wandlungen im letzten Vierteljahrhundert. Bearbeitet auf Grund der Ergebnisse der Berufs- und Betriebszählungen von 1882, 1895 und 1907. Von Dr **G. Neuhaus.** gr. 8° M.-Gladbach 1911—1913, Volksvereins-verlag. Jeder Band *M* 4.50

I. Band: **Die berufliche und soziale Gliederung des deutschen Volkes.** (XVI u. 278)

II. Band: **Landwirtschaft und Gewerbe.** (XVI u. 278)

Die mit riesigem Arbeitsaufwande gewonnenen Resultate der Statistik, die für eine objektive Volkswirtschaftswissenschaft nachgerade unentbehrlich geworden sind, würden den meisten verborgen bleiben, wenn man lediglich auf das umfangreiche Quellenmaterial angewiesen wäre. Abgesehen davon, daß dieses bei weitem nicht jedem zugänglich ist, bedarf es einer großen Vertrautheit mit den Erhebungs- und statistischen Berechnungsmethoden, einer Übersicht über das gesamte weitschichtige Zahlenmaterial, einer guten nationalökonomischen Kenntnis und vor allem eines unverdrossenen Fleißes, um aus den trockenen Zahlenreihen die lebensvolle Entwicklung unserer Volkswirtschaft herauszulesen. Der Verfasser, dem diese Vorzüge in hohem Maße zur Verfügung stehen, hat in seinem Werke die wichtigsten Resultate der drei großen Erhebungen im Deutschen Reiche weiten Kreisen zugänglich gemacht und die Verwertung der Statistik ungemein erleichtert.

Die Statistik als solche gibt nur ein unzulängliches Bild von der Volkswirtschaft wie von ihren Wandlungen; denn sie ist das Ergebnis von drei Momentaufnahmen innerhalb eines Vierteljahrhunderts, und jede dieser Aufnahmen spiegelt nicht die ganze Volkswirtschaft, sondern nur das wieder, auf was das Schema des Fragebogens eingestellt ist. Sie gibt daher keinen Aufschluß in vielen Punkten, die zu einer systematischen Kenntnis der Volkswirtschaft gehören, z. B. über wichtige Entwicklungsvorgänge und ursächliche Zusammenhänge. Anderseits bringt es das Schema mit sich, daß die Statistik unter dem großen Material auch Belangloses und wenig Brauchbares mit sich führt. Neuhaus hat nun mit sicherem Griff aus dem ungeheuren Zahlenmaterial das Wichtigste herausgehoben, zum Teil neue Zusammenstellungen und Berechnungen nach Prozentanteilen geliefert. In dem erläuternden Text sind nicht nur die Hauptresultate kurz und klar fixiert, es wird auch beständig auf Ursachenreihen und Entwicklungsvorgänge hingewiesen, durch welche die statistisch ermittelten Tatsachen in neues Licht und neuen Zusammenhang gerückt werden. So ist das Quellenmaterial für weitere Kreise nutzbar gemacht. Das durch die Riesenarbeit von drei Erhebungen zu Tage geförderte Edelmetall wird hier in gangbarer Münze dargeboten, wofür vielbeschäftigte Fachleute dem Verfasser großen Dank wissen werden.

Indem wir auf eine einigermaßen vollständige Skizzierung des überaus reichen Inhalts verzichten, heben wir nur einige besonders interessante Tatsachen zunächst aus der Berufsstatistik hervor: die Abnahme der Dienenden, das Vordringen der weiblichen Erwerbstätigen in gewisse Berufe, namentlich auch in die soziale

Schicht der Angestellten, die ungünstige Lage der Katholiken hinsichtlich ihrer sozialen Stellung, die stärkere Vermehrung der ungelernten Arbeiter gegenüber den gelernten, den Einfluß der Nah- und Fernwanderungen auf die Bevölkerung in Stadt und Land. Im zweiten, von der Betriebsstatistik ausgehenden Bande beansprucht hervorragendes Interesse: das Wachstum der landwirtschaftlichen Klein- und Mittelbetriebe, die Erstarkung des Bauernstandes, die wachsende Benutzung landwirtschaftlicher Maschinen, das Vordringen der industriellen Großbetriebe, neben denen aber Klein- und Mittelbetriebe ebenfalls eine steigende Tendenz aufweisen, starkes Anwachsen der Betriebe mit Motoren, zunehmende Bedeutung der kapitalistisch-gesellschaftlichen Unternehmungsformen in der Industrie. Schon diese kleine Auslese zeigt, daß Neuhaus' Buch für die wichtigsten Spezialfragen ein wertvolles Nachschlagewerk ist. **Heinrich Koch** S. J.

Graf Paul v. Hoensbroechs Flucht aus Kirche und Orden, was er verließ und verlor. Von **Robert v. Nostitz-Rieneck** S. J. 8° (X u. 158) Kempten u. München 1913, Kösel. *M* 2.—

Im Dezember 1892 ist Graf Paul v. Hoensbroech, bis dahin Priester der Gesellschaft Jesu, aus dem Ordenshaus Exaten in Holland entflohen. Im Februar 1893 veröffentlichte er in der Kreuzzeitung einen ersten Rechenschaftsbericht über diesen Schritt, und zwei Monate später ließ er den Bericht mit geringen Änderungen nochmals als Aufsatz im Maiheft der Preußischen Jahrbücher erscheinen. Von da an folgten sich seine Kundgebungen und Schriften in so rascher Folge, daß er, der sich sonst so gern selbst zitiert, nachträglich selber eine Aufzählung ablehnt: „Ein Verzeichnis meiner Schriften wäre zu umfangreich" (14 Jahre Jesuit II 595).

Die Jesuiten haben in all den zwanzig Jahren geschwiegen, und auch ihre Freunde unter den übrigen Katholiken haben sich besonders in den ersten Jahren vielfache Zurückhaltung auferlegt. Das Schweigen ist zwiespältig beurteilt und mitunter scharf getadelt worden. Doch sind einige der schärfsten Tadler nachher zu dem Geständnis gekommen: Es war das einzig Richtige.

Es steht darum von vornherein zu erwarten, daß die hier angezeigte Schrift, die jenes Schweigen zu brechen scheint, ebenfalls Staunen erregen und geteilte Beurteilung erfahren werde. Wenn diese Verwunderung dazu beiträgt, daß die Kundgebung viel und aufmerksam gelesen wird, so können wir das nur beifällig begrüßen. Allerdings werden nicht alle neugierigen Leser auf ihre Rechnung kommen; denn auf die Menge alter und junger Jesuitenfabeln, die Graf Paul in den 20 Jahren teils aus alten Büchern abgeschrieben, teils neu beigetragen hat, geht P. v. Nostitz gar nicht ein. Die Gründe, die er dafür geltend macht, sind einleuchtend. Warum aber ergreift er trotzdem das Wort?

Er sagt darüber:

„Selbstverständlich veröffentliche ich diese Schrift mit der Erlaubnis meiner Obern, im übrigen aber auf eigene Rechnung und Gefahr. Ich schreibe so wenig im Namen des Ordens, daß ich mich um keinerlei Dokumentation aus dem Archiv

des Ordens bemühte, noch eine irgendwelche Auskunft daher erbat oder bezog. Ich schreibe so wenig im Namen meiner Ordensgenossen, daß nahezu alle, die ich darüber befragte, und ihrer sind viele, sich dagegen aussprachen, ja das Vorhaben geradezu mißbilligten. . . . Auch war und blieb ich selbst der nämlichen Meinung, daß auf eine direkte Polemik gegen den Grafen Paul v. Hoensbroech nicht einzugehen sei. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß gegen die Zerrbilder von Kirche und Orden, die Graf Paul v. Hoensbroech entwirft, Einspruch erhoben und Abwehr versucht wird."

Neben die Zerrbilder des Hasses in Paul v. Hoensbroechs Erinnerungen will der Verfasser die Lichtbilder des Glaubenslebens stellen. Im Anschluß an die Schrift „14 Jahre Jesuit" und „aus dem Entwicklungsgang, wie er da geschildert wird, mag die Frage beleuchtet werden, wie konnte das kommen, der Fall Hoensbroech? Einige besonders schwere Anklagen gegen verstorbene Ordensmitglieder, die als Schuldtragende, als Mitursachen von Bruch und Flucht angeprangert werden, sind wegen dieses Zusammenhanges einzubeziehen. Sonst wird kaum irgendwo und irgendwie auf die persönlichen Beleidigungen eingegangen, welche sich in dem gedachten Buch reichlich vorfinden. — Die vorliegende Schrift ist also durchaus nicht wider den Grafen Paul v. Hoensbroech gerichtet; sie handelt nicht einmal vorwiegend über ihn, sondern über Kirche und Orden, die er verließ." (Aus dem Vorwort.)

Dieses Programm hat der Verfasser verwirklicht. Die Schrift weist zwei verschiedene Gedankengänge auf, einen theologischen, religiös-apologetischen und daneben einen psychologisch-kritischen. Das wird vielleicht von einigen Lesern als Nachteil empfunden werden, besonders von solchen, die eine ganz populäre Arbeit erwartet haben. Eine solche lag offenbar nicht in P. v. Nostitz' Absicht. Er stellt an die Denkfähigkeit und Urteilskraft der Leser etwas höhere Anforderungen. Die Schreibweise ist glänzend und geistreich wie immer, nimmt aber stellenweise einen Flug in Höhen, wo sich der eine oder andere nicht mehr auskennt. Wer diesem Flug gewachsen ist und aufmerksam liest, wird nicht nur Gewinn, sondern auch hohen Genuß aus seinen Erwägungen schöpfen.

Gegenüber der stark diesseitigen, sehr am Boden kriechenden Tonart des Entflohenen stellt P. v. Nostitz sich und seinen Leser von Anfang an auf den Standpunkt, der hier allein möglich ist, auf den des gläubigen Katholiken, der nicht nur „Herr, Herr sagt", sondern mit den übernatürlichen Grundsätzen des Christentums Ernst macht und nach ihnen zu leben trachtet. Nur im Lichte dieser Grundsätze ist das Ordensleben verständlich und erträglich. Im Lichte und der Wärme des Glaubens aber ist der Beruf des Ordensmannes und auch der des Jesuiten trotz aller Menschlichkeiten und Armseligkeiten einer der erhabensten, idealsten und beneidenswertesten der Welt, das hat selbst der Exjesuit Graf Paul v. Hoensbroech nach seiner Flucht aus dem Orden noch bekannt.

Warum hat er aber trotzdem den Schritt rückwärts getan?

Er antwortet: Weil sein katholischer Glaube Schiffbruch gelitten habe. Dieser Schiffbruch aber sei die Folge einer langen inneren (psychologischen) Entwicklung gewesen. Seine eigene Darstellung des Herganges ist verworren und widerspruchsvoll. Er wird sich aber nicht beklagen dürfen, wenn man dieser inneren Entwicklung an der Hand seiner eigenen Aussagen Aufmerksamkeit schenkt, um zu unterscheiden, was darin rein subjektiv, individuell-persönlich und was

objektiv begründet ist, so daß es zur Grundlage eines sachlichen Urteils über den Orden oder doch über die Mitglieder, mit denen er verkehrte, dienen könnte. Daß die Subjektivität in der Persönlichkeit des Grafen Paul v. Hoensbroech reichlich vertreten ist, betont niemand stärker als er selber: „Das Ich in mir ist ein wirkliches Ich." „Ein erbärmlicher Tropf wäre ich, wenn ich den Jesuitenorden nicht haßte."

Dergleichen Züge, die auf eine gewisse Illusion über die Bedeutung der eigenen Persönlichkeit und auf eine starke Verbitterung darüber, daß man ihm in Ditton und Exaten nicht mit der gleichen Überschätzung seiner Fähigkeiten entgegenkam, hindeuten, sind in seinen Schriften massenhaft ausgestreut. Einige wenige hat P. v. Nostitz (S. 93 102) kurz besprochen, und sie genügen, um allen Einsichtigen, besonders aber den in historischer Kritik nicht ganz unbewanderten Lesern zu zeigen, daß die nachträglichen Erinnerungen an das, was er selbst erlebt zu haben glaubt, mit Vorsicht aufzunehmen sind, weil sie das Gepräge der Selbsttäuschung an sich tragen. Doch ist dieser psychologisch-kritische Teil nicht die Hauptsache des Büchleins. Auch wenn einst der Fall Paul v. Hoensbroech zum Fall Jarrige[1] und ähnlichen versammelt sein und niemand mehr davon sprechen wird, behalten die allgemeineren apologetischen Kapitel, denen der Löwenanteil der Schrift zugewiesen ist, ihren vollen Wert immer noch.

Es gibt in Gottes großer Schöpfung Organismen, welche die gesündeste Nahrung in tödliches Gift verwandeln können, und es gibt andere Wesen, die auch aus Giftblumen süßen, heilsamen Honig sammeln. Ein solcher Unterschied besteht zwischen dem Buche „14 Jahre Jesuit" und der Beleuchtung, die es durch P. v. Nostitz erfährt. Dort führt giftiger Haß die Feder, und die Erregung von Haß ist das Ziel; hier trauert ein vornehm und christlich denkender und fühlender Ordensmann um einen ehemaligen Mitbruder und freut sich (wie er in der Vorbemerkung zur sechsten Auflage sagt), wenn durch seine Worte auch die Leser sich gedrängt fühlen, für den Entflohenen zu beten.

Daß Graf Paul v. Hoensbroech die Schrift seines ehemaligen Mitbruders zum Anlaß nahm, seine Schriftstellerei mit einer neuen Hervorbringung zu bereichern, ist nicht überraschend. Es ist auch kein Unglück; denn jedes neue Opus seiner Feder bringt neues Material zur Psychologie seines Ich. Die Antwort: „Des Jesuiten v. Nostitz-Rieneck Schrift" usw. (Leipzig, Breitkopf & Härtel, 35 S.), mit der er seinen Gegner „abfertigt", muß bei einer Vergleichung der zwei so grundverschiedenen Charaktere, die sich da begegnen, nur um so aufklärender wirken. „Unehrliche Mittel, Verdrehungen, Entstellungen, Unterschlagungen, perfides Stück" usw. kehren in unangenehmem Singsang immer wieder.

Der Berliner Philosoph Paulsen, mit dem P. v. Nostitz vor Jahren in den „Stimmen aus Maria-Laach" einen lehrreichen wissenschaftlichen Strauß gehabt hat (vgl. LVI [1899] 14 ff, LVII 19 ff), muß als Zeuge dafür auftreten, daß der Jesuit nicht ehrlich sei. Es ist nur übersehen, daß Paulsen gar nicht

---

[1] Über den Apostaten Jarrige vergleiche man den Artikel von P. Paul von Hoensbroech S. J. in Hergenröthers Kirchenlexikon VI[2] (1889) 1265; oder Duhr, Jesuitenfabeln[4] 684.

von Unehrlichkeit spricht, sondern sich in gereiztem Tone beklagt, daß P. v. Nostitz gelegentlich etwas zwischen den Gänsefüßchen ausgelassen habe, was nach seiner Ansicht für den Sinn unentbehrlich wäre. Das kann nun bei einer Kontroverse, wo mit Zitaten gearbeitet wird, fast immer mit mehr oder weniger Recht gesagt werden, ohne daß man an Unehrlichkeit zu denken braucht. Gerade Graf v. Hoensbroech ist an dieser Stelle sehr verwundbar. Er hat aber ferner übersehen, daß P. v. Nostitz auf Paulsens unbewiesenen Vorwurf sehr ausführlich, sehr sachlich und sehr gründlich geantwortet hat (vgl. diese Zeitschrift LX [1901] 592—660).

Nach der Kampfmethode des Grafen Paul v. Hoensbroech wäre das Übersehen als perfide Unterschlagung zu brandmarken.

Zur Sache lautet die erste Anklage:

„Das Nostitzsche Ziel ist meine persönliche Diskreditierung." Wer die Nostitzsche Schrift liest, wird einen andern Eindruck bekommen. Aber nehmen wir an, dem sei so. Ist nicht des Grafen Ziel seit Jahren die Diskreditierung des Ordens und aller einzelnen Jesuiten? Hat nun ein so in seiner Existenz Bedrohter nicht das Recht, den Urheber auf seine eigene Kreditwürdigkeit zu untersuchen? Das tut P. v. Nostitz mit großer Schonung.

Pathetisch entrüstet sich Graf Paul v. Hoensbroech weiter darüber, daß P. v. Nostitz nicht alle seine auf „empirische Kenntnis" gestützten „Erinnerungen" oder Anekdoten als geschichtlich unanfechtbare Tatsachen gelten lassen will. Das sei „für den gewöhnlichen Menschenverstand völlig unbegreiflich" und stehe einem „geschulten Historiker" schlecht an. Er weiß also nicht, daß eine gewisse kritische Vorsicht, welche die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit von allerlei Lücken, Zutaten, Umschichtungen und Verwirrungen des Gedächtnisses in Rechnung stellt, bei allen Erinnerungswerken, Memoiren, Denkwürdigkeiten u. dgl. zu den elementaren Regeln historischer Methode gehört. Darum können die Werke unter Umständen doch immer noch Quellenwerke, oft sogar ersten Ranges bleiben. Man denke nur an Bismarcks „Denkwürdigkeiten" und ähnliches.

Gerade die römischen ‚Erinnerungen' aus dem Jahre 1877, auf welche Graf Paul v. Hoensbroech mit viel Sperrdruck hinweist (S. 15 seiner Gegenschrift), liefern einen Beweis dafür, wie sehr hier Vorsicht not tut.

Die Erinnerung aus dem Jahre 1909 erzählt:

„Aus Anlaß der preußischen Maigesetze wurde damals (1876—1877) in ultramontan-katholischen Kreisen die Frage viel erörtert, ob ein Katholik den preußischen Beamteneid leisten könne. Da ich in den Staatsdienst treten wollte, so war die Eidfrage für mich brennend. Nichts Besseres glaubte ich tun zu können, als bei Franzelin anzufragen. Ich erhielt die ultramontan-jesuitischen Grundsätzen ganz entsprechende Antwort: Der Eid sei nur mit dem Vorbehalt gestattet, daß er sich nicht erstrecke auf kirchenfeindliche Gesetze (Maigesetze). Da aber der Vorbehalt für Katholiken ein selbstverständlicher sei, so sei es nicht nötig, ihn äußerlich zum Ausdruck zu bringen, es genüge, ihn innerlich zu formulieren. Der stillschweigende Vorbehalt sei auch nützlicher ..." (14 Jahre Jesuit I 291).

Im Jahre 1891 aber wurde dieselbe Erinnerung so erzählt:

„In der Mitte der siebziger Jahre wollte ich als Referendar in den preußischen Staatsdienst treten. Der Kulturkampf stand auf seiner Höhe ... Zufällig machte ich damals eine Reise nach Rom und beschloß, dort noch einmal anzufragen. Ich

wandte mich an den als Theologen berühmten Jesuitenpater Kardinal Franzelin und erhielt von ihm folgende Antwort: Allerdings ist es selbstverständlich, daß Sie als Katholik den Eid nicht auf die sogenannten Maigesetze ausdehnen wollen. Allein da der Eid Ihnen von der preußischen Behörde abgenommen wird und Sie ihn leisten in die Hände dieser Behörde, welche natürlich selbst diese Gesetze mit einbegreifen will, so dürfen Sie sich nicht mit dem stillschweigenden, wenn auch in sich noch so berechtigten Vorbehalt begnügen, sondern müssen bei der Eidesleistung ausdrücklich erklären, Sie wollten den Eid nicht auf die Maigesetze ausgedehnt wissen."[1]

Beide Erinnerungen stammen aus dem Gedächtnis des nämlichen Grafen Paul v. Hoensbroech, aber aus verschiedenen Jahren. Haben da nicht merkwürdige, symptomatische Verwerfungen und Verschiebungen stattgefunden?

Trotzdem wundert sich Graf Paul v. Hoensbroech, daß P. v. Nostitz auch seine „für den Orden schwer belastende Unterredung" mit P. Rathgeb als wunderliche Illusion betrachtet.

Es handelt sich da um ein Privatissimum, das ihm P. Rathgeb über das „eigentliche Wesen des Jesuitismus" gehalten haben soll. Rathgeb habe die Nachfolger Pius' VII. durchweg günstig beurteilt „mit Ausnahme Leos XII. Weshalb dieser Papst den Jesuiten nicht gewogen gewesen sein soll, wurde mir aus den Worten Rathgebs nicht klar; erschreckend klar aber wurde mir ein Zweifaches: der Haß, mit dem der einflußreiche Jesuit den ‚jesuitenfeindlichen' Papst beurteilte, und die kalte Entschlossenheit, mit der er die Notwendigkeit aussprach, solche Gegner zu ‚beseitigen'. Rathgebs Worte, die sich unauslöschlich in mein Gedächtnis eingeprägt haben, lauteten: Glauben Sie, es sei unmöglich, Päpste, die dem Ordensinteresse entgegenstehen, zu beseitigen?" (14 Jahre Jesuit II 525.)

So Graf Paul v. Hoensbroech. Das ist wohl der stärkste Trumpf im ganzen Buche. Darum möge es dem Schreiber dieser Zeilen erlaubt sein, auch aus seinen Erinnerungen einen Beitrag zur Wertung der Anklage beizusteuern.

Im September 1888, gerade in den Tagen des Kaiserbesuches, kam ich nach Rom und blieb dort bis Ende April 1889. Während dieser Zeit wohnte ich im Kollegium Germanikum und verkehrte täglich mit den deutschen Jesuiten der Anstalt, besonders mit P. Steinhuber, der damals noch nicht Kardinal war, und mit dem Rektor P. Schröder und einigen andern. Einer dieser Mitbrüder, wahrscheinlich P. Steinhuber, den ich öfter auf Spaziergängen begleitete, erzählte einmal, als die Rede auf allerlei Fabeln über Vergiftung hoher Würdenträger kam, folgendes Gerede, das in Rom umgegangen sei. Leo XII. war ein kirchlich strenger Papst und für seine Person sehr aszetisch. Da er jeden Schein von Nepotismus vermeiden wollte, duldete er keine Verwandten in seinem Haushalt und behielt teilweise die Dienerschaft seines Vorgängers bei. Seinen Haushalt richtete der neue Papst sparsam und bescheiden ein. Da er, wie es bei den Päpsten Regel ist, allein speiste, so war der Küchenzettel sehr frugal und ohne vielen Wechsel aufgesetzt. Das hatte zur Folge, daß auch für das dienende Personal manche Vergünstigungen wegfielen und eine gewisse Verbitterung gegen den strengen Herrn entstand. Nun war Leo XII. von Anfang an ein kränklicher Mann. Als er sich wieder einmal unwohl

---

[1] Die Preußischen Jahrbücher, Professor A. Harnack und die Jesuiten. Ein Wort zur Abwehr von Paul v. Hoensbroech S. J., Berlin 1891, Germania, 46.

fühlte und die groben Speisen unberührt ließ, gab der Koch sich den Anschein, als merke er nichts davon, und hielt sich blindlings an die Vorschrift. Aber auch der Papst blieb fest und ließ sich den Trotz allzulang gefallen. Als man endlich auf die Gefahr seines Zustandes aufmerksam wurde, war er so geschwächt, daß die Krankheit zum Tode führte. So könnte man in diesem Falle wohl sagen, der Papst sei von seinem Koch zwar nicht vergiftet, aber doch umgebracht worden.

Mein Gewährsmann fügte noch hinzu: Man darf also nicht gleich von anrüchigem Nepotismus sprechen, wenn ein Papst Blutsverwandte in seiner nächsten Umgebung zu haben wünscht; denn es gibt allerlei Mittel, um einem mißliebigen Vorgesetzten das Leben zu verkürzen, wenn gewisse Leute an seinem Wohlbefinden kein natürliches Interesse haben. Solches aber ist bei Familiengliedern am sichersten vorauszusetzen. — Wegen dieser Nutzanwendung ist mir die Erzählung im Gedächtnis geblieben und oft wieder eingefallen.

Diese nämliche Erzählung — ob sie etwas Historisches enthält oder nicht, verschlägt hier wenig — ist nun höchst wahrscheinlich auch dem P. Rathgeb zu Ohren gekommen; denn auch er war im nämlichen Jahr 1888 mehrere Wochen oder Monate in Rom, wohnte ebenfalls im Germanikum und verkehrte täglich mit den nämlichen Patres.

Nehmen wir aber an, er habe diese Anekdote, die für den Orden nichts Belastendes hat, im Gespräch mit dem damaligen P. v. Hoensbroech etwas summarisch wiedergegeben und dabei einen Ausdruck wie vom „Beseitigen eines unbequemen Papstes" gebraucht, dann konnte dieser, dem das „schwarze Ereignis" und der Groll gegen seine Mitbrüder schon im Nacken saß, aus dem renitenten Koch unbewußt ein verletztes Ordensinteresse machen. Möglich auch, daß die Umbiegung des Gehörten erst später im Gedächtnis eintrat.

Glücklicherweise steht geschichtlich fest, daß Leo XII. den Jesuiten sehr gewogen, daß diese ihm ebenfalls aufrichtig zugetan waren und sich über seine Strenge nur freuten. Die Tatsache, daß Leo XII. ein Begünstiger des Ordenswesens überhaupt und der Gesellschaft Jesu im besondern war, wurde im Orden auch stets anerkannt und ist im Institut (Ed. 1892, I 345 f) verewigt.

Kurz sei auch der „grausige Fall" eines gewissen J. Kr. richtiggestellt, den Graf Paul v. Hoensbroech aus intimster empirischer Kenntnis erzählt. Abgesehen davon, daß die ganze Vorgeschichte in ein falsches Licht gesetzt wird, ist die Angabe: „Auf dem Kirchhofe zu Baexem wurde er als Selbstmörder verscharrt" (14 Jahre Jesuit II 547), unwahr. Kr. wurde, weil Geisteskrankheit und völlige Unzurechnungsfähigkeit festgestellt war, mit allen kirchlichen Ehren christlich begraben. Dafür liegt das authentische Zeugnis des Pfarramtes Baexem vor[1].

Eigentümlich aufgeregt wird Graf Paul v. Hoensbroech, wenn man ihn an den Ausspruch über die „vielgeschmähte Moral des Ordens" erinnert, die er ein halbes Jahr nach seiner Flucht veröffentlichte und worin er bezeugte, sie sei „eine Moral von tadelloser Lauterkeit". Auch P. v. Nostitz hat an dieses Zeugnis, das doch gewiß auf empirischer, damals noch frischer Erinnerung beruhte, hingewiesen. Wie lautet die Antwort?

[1] 1889 die 18. Augusti inopinate obiit 20.que sepultus est in nostro coemeterio obtenta licentia Illustrissimi Episcopi nostri [N. N.] sui ipsius ob nimiam mentis perturbationem occisor aetatis annorum 32. Concordat cum originali, quod testatur I. I. Gitman parochus. Baexem hac 5. Decembris 1912.

„Schon aus der Wahl der Worte geht deutlich hervor, daß der Satz sich auf Moral im engeren Sinne, d. h. auf das Verhalten gegenüber dem sechsten Gebot bezieht. Diese Beziehung habe ich denn auch sofort als die allein richtige öffentlich genannt, sobald ich erfuhr, man schlachte auf ultramontaner Seite meine Worte aus als Anpreisung des ganzen jesuitischen Moralsystems."

Zum Beweis zitiert er eine Schrift, die er vor 15 Jahren, also 7 Jahre später, veröffentlicht habe. Das war aber doch nicht „sofort". Die „Ausschlachtung" ist auch nicht zuerst von Katholiken vorgenommen, sondern gerade die protestantischen Kritiker waren von dem Leumundszeugnis über den Gegenstand am meisten betroffen, und sie mußten es sein. Denn daß die Stelle wirklich auf das Moralsystem als Ganzes bezogen werden muß, geht aus dem Zusammenhang hervor. Die „authentische Deutung", auf die er jetzt (S. 31) dem P. v. Nostitz gegenüber pocht und die er schon im November 1893, noch ehe die „ultramontane Seite" Gelegenheit zur Ausschlachtung fand, schüchtern versuchte, hätte er sicher ungeschrieben gelassen, wenn er sich vorher die Mühe genommen hätte, jenen Zusammenhang noch einmal nachzulesen. Hier ist er:

In dem Aufsatz der Preußischen Jahrbücher, Mai 1893, „Mein Austritt", will Graf Paul v. Hoensbroech das Warum dieses Schrittes darlegen. Zuvor aber hat er zwei Erklärungen abzugeben:

„Erstens, die Anklagen, mit denen man gewöhnlich den Jesuitenorden überhäuft, sind falsch; sie beruhen auf Unwissenheit oder Abneigung. Was speziell die vielgeschmähte Moral des Ordens angeht, so ist sie eine Moral von tadelloser Lauterkeit; die sogenannte schlechte Jesuitenmoral bildet die eigenen Glieder des Ordens zu Männern des reinsten Lebenswandels heran. Wer in den Werken jesuitischer Moraltheologen bewandert ist, wird zwar leicht eine ganze Reihe von Entscheidungen und Auffassungen herausschreiben können, die dieser Behauptung zu widersprechen scheinen und von denen viele auch wirklich abzuweisen sind. Aber solche Entscheidungen sind Irrtümer spitzfindiger Köpfe, es sind keine Verirrungen des Herzens. Sie gingen hervor, nicht, wie man vielfach behauptet, aus dem Bestreben, den Weg zum Himmel breit und leicht zu machen, sondern aus dem Bestreben, die haarscharfe, ja oft kaum zu erblickende Grenze zwischen moralisch Erlaubtem und Unerlaubtem zu ziehen. Aus solchen Aussprüchen die Moral des Ordens konstruieren zu wollen, ist töricht und ungerecht zugleich.

Zweitens erkläre ich, daß auch ich keine Anklagen erheben will . . ."

An diesem Zusammenhang scheitert jede noch so authentische Umdeutung.

Der keineswegs ultramontane, sondern den Jesuiten sehr abholde protestantische Professor Walther Köhler war vollkommen berechtigt, das Zeugnis auf die ganze „offizielle Moral des Ordens" zu beziehen und von seinem Standpunkt aus dem damaligen Exjesuiten „starken Mangel an Verständnis" vorzuwerfen (Theolog. Literaturztg 1893, Nr 15, S. 356).

Richtiger hat Graf Paul v. Hoensbroech sich ausgedrückt, als er in einer Zuschrift an die Presse behauptete, er habe das obige Zeugnis „widerrufen" (Kölnische Volkszeitung, 21. Sept. 1912, Nr 831). Aber welches Licht wirft ein solcher Widerruf auf den Wert seiner übrigen Zeugnisse und auf die ganze Psychologie des Mannes!

Wie tief der Graf Paul v. Hoensbroech in seinem Ärger über den P. v. Nostitz und die in schonender Form gegebene Kritik herabsteigt, zeigt am besten die

Tatsache, daß er seinen Standesgenossen schon auf der ersten Seite als „böhmischen Tschechen“ tituliert und ihm als einem „Ausländer“ verbieten will, vom deutschen Vaterland zu sprechen. Das Gothaische Taschenbuch der gräflichen Häuser rechnet die Familie Nostitz zum oberlausitzer und die Familie Hoensbroech zum limburger Uradel. Limburg liegt aber heute samt dem Dorf und Schloß Hoensbroech im Ausland, die Oberlausitz dagegen im Deutschen Reich. Das Spiel war also nicht nur unnobel, sondern auch gefährlich.

Wieder in anderer Weise bezeichnend für die Seelenkunde ist der Kunstgriff, mit dem er auf derselben Seite die Worte des P. v. Nostitz in ihr Gegenteil verkehrt. Dessen oben schon erwähnte Versicherung, daß er die Schrift zwar mit Erlaubnis seiner Obern, sonst aber aus persönlichem Drang und gegen die Ansicht der meisten seiner Mitbrüder ausgebe, bieten dem Grafen Paul v. Hoensbroech Anlaß zu folgender Konsequenzmacherei:

„Die ‚Erlaubnis‘ der Ordensobern ist in diesem Falle sicher Auftrag. So ist das Nostitzsche Buch die Antwort des Jesuitenordens auf mein Werk ‚14 Jahre Jesuit‘ . . ., so fallen die Fälschungen des Jesuiten v. Nostitz-Rieneck dem Orden als solchem zur Last.“

Wie richtig hat doch P. v. Nostitz geurteilt, als er schrieb, es habe keinen Zweck, sich mit dem Grafen Paul v. Hoensbroech in eine Polemik einzulassen! Auch unsere Bemerkungen richten sich nicht an ihn und nicht gegen ihn. Sie wollen nur solchen Lesern, welche den Entwicklungsgang des Mannes weniger verfolgt haben, zeigen, daß es gut ist, zuerst das Psychologische an ihm einer Prüfung zu unterziehen, ehe man seine „Enthüllungen“ für bare Münze hinnimmt.

Matthias Reichmann S. J.

Handbuch der christlichen Archäologie. Von ***Carl Maria Kaufmann.*** Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. Mit 500 Abbildungen, Rissen und Plänen. 8° (XVIII u. 814) Paderborn 1913, Schöningh. *M* 15.—; geb. *M* 16.20

Schon die erste Auflage des oben angezeigten Handbuches der Archäologie, die ihrer Zeit in dieser Zeitschrift (LXIX 211 f) eine einläßige Besprechung fand, konnte „allen Freunden der christlichen Archäologie und insbesondere den Priestern bestens empfohlen werden . . . als durchaus brauchbar und als eine wertvolle Gabe“. Wir freuen uns aufrichtig, die nunmehr vorliegende zweite mit einer noch angelegentlicheren Empfehlung auf ihrem Wege begleiten zu können. Sie ist in der Tat in ausgiebigem Maße das, was sie sich auf dem Titel nennt, eine vermehrte und verbesserte. Aus den 259 Abbildungen der ersten sind in der neuen 500 geworden, die freilich zum Teil etwas klein sind, doch ausreichend ihrer Aufgabe, eine Idee der Sache zu geben, gerecht werden. Im Text wurden einige zweckmäßige Verkürzungen vorgenommen. Auch die Anordnung ist ein wenig verändert worden. Der Abschnitt über die koptische Plastik wurde der statuarischen Plastik angereiht, das frühere dritte Buch, welches die epigraphischen Denkmäler

behandelte, als letztes an das Ende des Werkes gerückt, wie es in dieser Zeitschrift als der Sache angemessener bezeichnet worden war. Zahlreich und glücklich sind die Erweiterungen, welche der Text erfahren hat, bald kleinere bald größere. Besonders gründlich ist der der altchristlichen Basilika gewidmete Abschnitt ausgebaut worden, der in der ersten Auflage, wie auch in der Besprechung der ersten Auflage bemerkt wurde, etwas zu knapp ausgefallen war und eine erweiterte Fassung erwünscht erscheinen ließ, jetzt aber zu den besten Stücken des Handbuches gerechnet werden darf. Ganz neu und gut ist der Abschnitt über Ostraka und Papyri. Die Ausführungen über die liturgische Gewandung sind das Exzerpt aus Wilperts Schrift „Die Gewandung der ersten Christen" geblieben. Hätte der Verfasser die seitdem erschienene Literatur über diesen Gegenstand zu Rate gezogen, so würde er gesehen haben, daß man über einiges anderer Meinung sein kann. Von Einzelheiten sei etwa angemerkt, daß der Altar auf Fig. 51 keinen liturgischen Altar darstellt; daß die Benutzung heidnischer Altäre zur Herstellung von christlichen keineswegs so selten erfolgte, als der Verfasser (S. 187) anzunehmen scheint; daß die Platte mit der Figur der hl. Agnes in S. Agnese (S. 188) von einer Schranke stammt; daß die Rekonstruktion des Altares in S. Alessandro (S. 190) sicher unrichtig ist; daß das angebliche Signum Tau (S. 285) wohl einen tischförmigen Altar darstellt; daß die sog. Moses-Petrus-Szene (S. 314) in Verbindung mit andern Petrusszenen ein Wunder aus der Legende des hl. Petrus und nicht Moses, der das Wasser aus dem Felsen schlägt, wiedergeben dürfte. Die zwei altchristlichen Mitren (S. 582) sind Fragmente eines und desselben Gürtels, Stola und Pallium im Abendland wohl ein Import aus dem Orient. Doch das sind alles keine Punkte von großer Bedeutung und hier nur angeführt im Interesse einer ferneren Auflage. Das Werk ist das beste und brauchbarste deutsche Handbuch der christlichen Archäologie, welches wir zurzeit besitzen.

Joseph Braun S. J.

Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens jusqu'à nos jours. Publiée sous la direction de ***André Michel.*** I—V. première partie. 8⁰ grand. Paris 1905—1913, Colin. Neun Halbbände, jeder mit etwa 450 S., 207 bis 327 Bildern und 5 bis 7 Heliogravüren. Jeder Band *Fr.* 15.—; geb. *Fr.* 22.—

Auf 18 Halbbände, von denen bis jetzt 9 erschienen, ist diese großartige „Geschichte der Kunst seit Beginn der christlichen Zeitrechnung" angelegt. Die nichtkirchliche Kunst der ersten drei Jahrhunderte gehört nicht in den Rahmen des Werkes. Man staunt bei eingehender Prüfung über die hohe Bedeutung des monumentalen Unternehmens, das kaum irgendwo anders als in Paris begonnen und stetig so fortgeführt werden konnte, daß jährlich ein Halbband erschien. Nur an einem Platz mit so reichen Bibliotheken, so trefflichen Hilfsmitteln und so tüchtigen Arbeitskräften vermochte es sich zu entwickeln. André Michel, Konservator am Museum des Louvre und Professor an der Schule dieses Louvre, hat einen Stab hervorragender Kunstgelehrten um sich

gesammelt und die einzelnen größeren Abteilungen des Ganzen unter sie verteilt, dabei sich aber nicht auf französische Mitarbeiter beschränkt, sondern auch deutsche herangezogen. Obgleich die einzelnen Abschnitte verschiedenartig ausfielen, je nach dem Charakter, den Kenntnissen und Neigungen der Verfasser, stimmen doch alle darin überein, daß sie eine Geschichte der Kunst geben wollen unter Verwertung eingehender Arbeiten der Spezialforschung, der bedeutenderen Ergebnisse der Archäologie und Ikonographie. Der Einfluß des Christentums auf die Entwicklung der Kultur sowie der sozialen Verhältnisse sind dabei beachtet und gewürdigt. Aber eigentliches Quellenstudium bleibt weg. Darum findet man keine Zitate, sondern nur am Ende der wichtigeren Abschnitte eine freilich reiche Angabe der Literatur, bei welcher aber manche Werke, besonders deutsche, übersehen wurden. Die Ausführungen beweisen, daß die Verfasser diese Literatur, immer wenigstens die französische, beherrschen und mitten im Strom eingehender Forschung der Denkmäler leben. Sie verwerten die neuesten Ergebnisse und gruppieren die Einzelheiten zu groß angelegten Schilderungen, worin die Hauptwerke zur Geltung kommen, weniger wichtige nicht den Überblick hindern oder verwirren. Eingehend über die wichtigsten Abschnitte zu berichten, würde zu weit führen. Nur einiges sei darum hervorgehoben.

Im ersten Bande fordert natürlich die byzantinische Frage immer wieder eine Beantwortung. Mit Recht betont A. Pératé, die Anfänge der christlichen Kunst in den Katakomben enthielten viel Morgenländisches; denn die Form der Predigt des Evangeliums, seiner Symbole und seines Wachstums war anfangs wenig verschieden in den beiden Hälften des Weltreiches der Römer. Auch nach dem Sieg des Christentums blieben Roms Mosaiken, die Sarkophage dort und in Arles abendländische Kunstwerke, oft freilich mit morgenländischen Reflexen, die besonders aus dem Heiligen Lande und aus Alexandrien kamen. Das meisterhafte Kapitel über die byzantinische Kunst von G. Millet unterscheidet hellenistische und alexandrinische Einflüsse, bezeichnet erstere als monumentaler, als eine Renaissance der altgriechischen Kunst in den beiden durch Justinian I. († 565) und Basilius I. († 886) hervorgerufenen Blüteperioden. Alexandrien mit seinen Hinterländern, besonders Syrien und Persien, pflegte eine erzählende und malerischere Kunst mit mehr Figuren, Architekturen und Hintergründen. Viele Darstellungen der griechischen Ikonographie stammen aus verhältnismäßig frühen illustrierten Handschriften der Bibliotheken von Alexandrien und Konstantinopel, sowie der großen und reichen Klöster. Die eigentliche byzantinische Kunst ist in ihren Prachtwerken eine luxuriöse und kaiserliche. Die große Skulptur wurde vom christlichen Morgenland nie geliebt, desto mehr die Mosaiken, die ihnen verwandten Teppiche und Emails und kleinere, aber meisterhafte Elfenbeinarbeiten, womit Europa überschwemmt wurde. Vielleicht wird man aber doch mit der Zeit den Einfluß des Orients auf Rom und die abendländische Christenheit etwas mehr einschränken müssen, als Millet tut. Er geht übrigens weit ruhiger, besonnener und überzeugender voran als Strzygowski, dessen bahnbrechende Initiative er anerkennt. Der karolingischen Kunst kommt P. Leprieur als Franzose mit Wohlwollen entgegen. Er unterscheidet verschiedene Schulen

in der dunkeln, wenig bekannten merowingischen Periode, unter denen er die lombardische und die irische obenan stellt. Die karolingische „Renaissance" mit ihrem erneuerten Ideal „nicht nur für Pracht und Glanz, sondern auch für Vornehmheit und Stil" wurde zwar durch einheimische Künstler und unter mittelbarem und unmittelbarem Einfluß des Morgenlandes (der Syrer, Kopten, Perser und Barbaren) gefördert, jedoch auf altrömischer, in Gallien und Italien nie ganz verschwundener Grundlage. Tours tritt dabei hervor in Baukunst und Malerei, besonders durch seine herrlichen Handschriften mit der edelsten Dekoration, neben ihm Reims und Corbie. Die karolingische Kunst dieser drei Hauptschulen und mehrerer Nebenschulen ist die große Wurzel, aus welcher in den folgenden Jahrhunderten die einzelnen Schreib- und Malerschulen des 9. bis 13. Jahrhunderts hervorkeimen; denn „der romanische Stil ist eine notwendige Entwicklung des karolingischen, wie die romanischen Sprachen aus der mit barbarischem Erbteil gemischten römischen Sprache entstanden sind. So kurz und klar schildert dann A. Michel im Schlußwort des ersten Bandes die Entwicklung der gesamten Kunst bis zum Ende der romanischen Periode, daß man kaum irgendwo Besseres finden wird. Die Barbaren der Völkerwanderungen durchdrangen wie frischer Sauerteig die alte römisch-griechische Kultur mit neuen lebensfrischen Keimen. Vieles fanden sie vor im Römerreich und in den eroberten Provinzen, vieles brachten sie mit aus ihrer Heimat, manches erhielten sie von Byzanz. Alles wurde organisch vereint und wuchs in jeder Provinz eigenartig auf zu einem von der Kirche zusammengefaßten großartigen Ganzen. Die neuen Völker setzten ihre Holztechnik in Steinkonstruktionen um und gelangten zu einer Baukunst, welche die höchsten Aufgaben löste und im 12. Jahrhundert zu männlicher Reife aufwuchs.

Der zweite Band ist der Gotik gewidmet, deren Architektur von Enlixet gewürdigt wird. Schon im vorhergehenden Bande hatte er bei Behandlung der romanischen Baukunst Deutschland hinter Frankreich stark zurückgestellt, weil dort der Gewölbebau langsamer und später zu großen Werken verwendet wurde. Natürlich verweist er seit dem Aufblühen der Gotik in Nordfrankreich unser Land noch mehr in den Hintergrund, weil er mit Recht für das seinige die Ehre in Anspruch nimmt, die Gotik in einem langsamen Entwicklungsgange herausgearbeitet, sie den andern Ländern gegeben und am besten gepflegt zu haben. Man muß jedoch bei Betrachtung der handwerksmäßigeren Deutschen, der mehr linearen englischen, der dekorativen italienischen und der überreichen spanischen nie vergessen, daß in den einzelnen Schulen und Ländern Klima, Material und Charakter der Meister sich ausprägt. Manches sagt darum diesem Volke mehr zu als jenem, weil es ihm mehr entspricht. Es paßt zu ihm, nicht aber für seine Nachbarn, welche ihre eigene Sprache haben. Meisterhaft sind die Abhandlungen über die Skulptur des Mittelalters von A. Michel. Leider bewahrheitet sich im Schlußwort des zweiten Bandes der alte Spruch: „Zuweilen schläft auch der gute Homer." A. Michel, dem man so gerne folgt, wenn er bei seinem Fache, der Kunstgeschichte bleibt, hat sich dort auf das Gebiet der Kirchengeschichte begeben, führt die landläufigen Klagen über die Scholastik der zweiten Hälfte des Mittelalters und den Verfall der beiden großen Bettelorden an und versteigt sich dabei

zu einem Satz, worin er klagt über die „Streitigkeiten der Franziskaner (Thomisten) und der Dominikaner“ (Scotisten und Inquisitoren), durch die „an einem Tage 183 Ketzer in der Champagne verbrannt wurden“. Gern würde man ihm zugeben, daß seit dem 13. Jahrhundert der Realismus immer mehr an Boden gewinnt. Aber Idealismus und Realismus sind keine unversöhnlichen Gegner, sondern verhalten sich ungefähr zueinander wie die Schalen einer Wage, wie Glaube und Wissen, Natur und übernatürliche Gnade. Das höchste Ideal menschlicher Kultur ist erreicht, wo sie sich gemäß der von Gott gewollten Ordnung vereinen wie ein hochgebildeter Geist des Menschen mit einem edel gebildeten Körper. Dieses Ideal wurde auf dem natürlichen Gebiete erreicht in manchen griechischen Meisterwerken, unter dem verklärenden Einfluß des Christentums in einigen Werken der romanischen Kunst, in vielen der Gotik und der Renaissance, von Franzosen in eleganterer, von Italienern in klassischerer Art, von Deutschen in bürgerlicherer, von Spaniern in reicherer, von Engländern in mehr energischer.

Meisterstücke sind die Abschnitte des zweiten und dritten Bandes, worin Haseloff und Graf Durrieu, zwei Fachleute ersten Ranges, die Miniaturen und Gemälde des Mittelalters in bisher unerreichter Art gruppieren und behandeln, A. Michel die französische Skulptur. Pératés Berichte über die italienische Malerei des 15. und 16. Jahrhunderts gewinnen durch Wärme und erinnern an Rios schöne Bücher, die sie übertreffen durch eingehende Kenntnis der neuen Literatur. Lehrreich sind die Darlegungen von E. Bertaux über die spanische Kunst und deren Beeinflussung durch Frankreich und durch die Niederlande. Erfreulich ist, daß neben Teppichweberei, Goldschmiedearbeiten, Keramik und Holzschnitten sowie Kupferstichen endlich auch den Münzen eine Stelle in der Kunstgeschichte eingeräumt ist. Leider fehlen noch die Siegel, obwohl sie wichtiger sind als Münzen und Medaillen. Sind sie doch meist fest datiert und lokalisiert und jetzt in ausreichender Art so gesammelt, daß ein Überblick nicht schwer fällt.

Der vierte Band und die erste Hälfte des fünften sind der Renaissance gewidmet. Mit Recht wird für Frankreich betont, was auch für Deutschland gilt, die Gotik sei keineswegs aus Mangel an innerer Lebenskraft erstorben, sondern habe in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts eine neue erstaunliche Lebenskraft bewiesen. Ihr sei durch die italienische Mode der Boden entzogen worden, darum sei sie rasch verschwunden. Ähnliches gilt ja auch für Deutschland hinsichtlich der Verdrängung des romanischen Stiles durch den gotischen. Die italienische Renaissance sei keine servile Nachahmung antik-römischer Denkmäler gewesen, weil das Christentum fortgefahren habe, Kirchen zu verlangen, die Aristokratie, Paläste zu wünschen. Man sei innerlich im alten Geleise geblieben, habe nur die antiken Vorbilder verwertet zum Vorteil eines neuen Geschmackes. Weil aber doch zwischen der Form und den Gedanken ein gewisser Gegensatz bestand, sei die Form oft zu sehr in den Vordergrund getreten. Deutschland habe kaum eine eigentliche Renaissance erlebt, sondern sei von der Spätgotik gleich übergegangen zum Barock. Es habe auch, weil es nicht wie Frankreich in Paris einen Mittelpunkt besaß und seine Kaiser immer schwächer wurden, keine einheitliche Kunst besessen, sondern sei in viele von kleinen Fürsten und reichen Städten

beeinflußte Kunstgebiete zerfallen, worin das Streben nach dekorativer Pracht die Vorzüge großzügiger höfischer Kunst nicht habe aufkommen lassen. Dürer lebte nach L. Réau in einer Zeit des Überganges, in einem ungelösten Zwiespalt zwischen seiner innersten Natur und seinen ästhetischen Theorien, zwischen den Überlieferungen der deutschen Gotik, worin er aufgewachsen war, und dem neuen Ideal der italienischen Kunst. Lukas Cranach, ein kleiner Meister, verdankt seine Popularität weniger den Vorzügen seiner Kunst als seiner Freundschaft mit Luther und dem Titel: „Maler der Reformation." M. Reymond gibt die Geschichte der Architektur Italiens, A. Michel jene der Plastik bis zum Tode Michelangelos. Wie jene beiden faßt auch A. Pératé sich verhältnismäßig kurz für die Malerei Italiens in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Seine Urteile sind immer maßvoll und annehmbar. Leonardo, Raffael, Michelangelo ehrt er als Bahnbrecher, Perugino ist nur groß durch seine feine Lichtwirkung, Lippi, Corregio und Tizian bleiben nicht ohne Tadel wegen ihres allzu sinnlichen Beigeschmackes. Die Ausführungen über die Renaissance Frankreichs von P. Vitry, A. Michel und Graf Durrieu sind reich an neuen Gesichtspunkten, die ausführlichen Mitteilungen von E. Bertaux über die von Frankreich, von Italien und von den Niederlanden stark beeinflußte, aber doch in nationale Bahnen gelenkte Kunst Spaniens und Portugals füllen eine in vielen Kunstgeschichten stiefmütterlich behandelte Lücke aus.

Faßt man alles zusammen, so ist zu sagen, dieses große Werk sei gut geplant und so glänzend weitergeführt worden, daß keiner, der sich eingehend mit Kunstgeschichte befaßt, es entbehren könne. Es ist für Deutsche wichtig, weil es hilft, manche in ihren Kunstgeschichten weniger ausführlich behandelten Denkmäler besser kennen zu lernen, und weil es schützt vor einseitiger Bewertung heimischer Denkmäler. Erst die Hälfte des Ganzen liegt bis jetzt vor, die andere Hälfte wird demnach die neuere Kunst sehr eingehend behandeln und über die Zeit von Ende des 16. Jahrhunderts bis in unsere Tage berichten. Man darf den folgenden neun Halbbänden mit um so mehr Erwartung entgegensehen, weil die Verfasser sich auf den geschichtlichen Standpunkt gestellt haben und nur von ihm aus bei Berücksichtigung der von den Voreltern ererbten Kunstschätze die letzte Vergangenheit und die Gegenwart mit einiger Sicherheit richtig eingeschätzt werden kann.

Stephan Beissel S. J.

Jeremias Gotthelf (Albert Bitzius). Sämtliche Werke in 24 Bänden in Verbindung mit der Familie Bitzius herausgegeben von **Rudolf Hunziker, Hans Bloesch** und **C. A. Loosli.** 8° München, Rentsch. Subskriptionspreis jeder Band *M* 4.50; geb. *M* 6.—; einzeln bezogen *M* 5.—; geb. *M* 6.50

VII. Band: **Geld und Geist.** Bearbeitet von Hans Bloesch. (436) 1911.

XVII. Band: **Kleinere Erzählungen.** Bearbeitet von Hans Bloesch. 2. Teil. (522) 1912.

So dürfte also eine kritische Gesamtausgabe der Werke unseres ersten großen Realisten endlich Wirklichkeit werden. Es ist schon Jahrzehnte her, daß Gottfried

Keller seinen Landsmann Gotthelf als das hervorragendste epische Talent bezeichnete, das seit langer Zeit und vielleicht für lange Zeit gelebt habe. In der treffenden und wuchtigen Menschenschilderung ist Gotthelf bis zur Stunde einer der Größten. Zwar war es ihm um die Gloriole des berühmten Dichters nie zu tun. Das biedere Bauernvolk sittlich-religiös und sozial-wirtschaftlich auf die Höhe zu bringen, das war der Ehrgeiz seines Wirkens. Ein echter Dichter ist er aber doch gewesen. Geradezu genial ist sein Tiefblick in die Seelen der Menschen. Namentlich eines hat er mit Meisterhand gezeigt. Die „einfachen Bauern" haben Sorgen, Kämpfe, Leidenschaften so stark, so tief und verwickelt wie irgend andere, die sich Menschen nennen.

Weil er aber so scharf sieht und alles so einzig richtig sagt, ist eine kritische Ausgabe gerade bei Gotthelf eine Notwendigkeit. Ein Anfang ist nun gemacht. Die Herausgeber haben gut daran getan, den eigentlichen Text nicht mit dem wissenschaftlichen Apparat zu belasten, sondern die Textvergleichungen, Anmerkungen und verschiedenen Fassungen in den Anhang zu verweisen. Literarhistoriker werden besonders mehrere „erste Fassungen", die einen guten Einblick in die Entwicklung des Schriftstellers vermitteln, dankbar begrüßen. Man vergleiche z. B. die beiden verschiedenen Eingänge zum Kurt von Koppigen. In der ersten Fassung von 1844 hieß es:

„Vor sechshundert Jahren war es wild in unserem Lande, viel Wald, viel Sumpf, viel Wild und große Fische; düstere Türme durchs Land zerstreut, wenige heitere Gehöfte, und wenn mancher Tauner jetzt leben sollte wie damals bemittelte Hofbauern, er würde schrecklich schreien über die gegenwärtigen Zeiten und wie sie seit Adam nicht so schlecht gewesen; und wenn Rittersfrauen gewohnt hätten so wohnlich und reich wie jetzt manche Bäuerin, sie hätten Königinnen nicht beneidet in ihren kalten, schwarzen Schlössern...."

1849 besorgte Gotthelf einen Wiederabdruck. Am Gang der Handlung und an den Situationen änderte er nichts. Aber wie lebendig, in welch vergnüglichem Behagen hat er die Einzelheiten mit feinem Pinsel neu ausgemalt!

„Vor sechshundert Jahren war es anders als jetzt im Schweizerlande. Da war es wild nicht bloß in den Bergen, sondern auch im ebenen Lande; gering war der Anbau, gering dessen Ertrag, desto größer war der Wald, desto zahlreicher die Gewässer, von denen man oft nicht wußte, sollte man See oder Sumpf, Bach oder Fluß sie heißen. Viel Wild war in den Wäldern, mächtige Fische in den Gewässern; wer Herr sei im Lande, der Herr oder das Tier, schien nicht entschieden, denn ebenso oft als der Mensch des Tieres Lager zerstörte, zerstörte das Wild des Menschen Anbau. Düstere Türme waren zerstreut durchs Land, sie ragten aus den schwarzen Tannen heraus und über sie empor wie greise Helden aus niederem Volke. Breit, wie eine Henne über ihre Küchlein, lag hie und da ein Kloster im Tal ruhig und gutmütig...."

Unsere Ausgabe beginnt mit Schriften aus des Dichters reifster Schaffenszeit, einem Bande kleinerer Erzählungen, die ja überhaupt zu seinen wertvollsten Stücken gehören, und dem Roman „Geld und Geist", dieser merkwürdigen und wirklichkeitsgetreuen Schilderung der Konflikte im Bauernleben. Die „Sämtlichen Werke" sind auf 24 Bände berechnet. Eine überaus wertvolle Beigabe dürften die in Aussicht genommenen Supplementbände werden: ein Band über das Emmental, mit Gotthelflexikon; die gedruckten und ungedruckten Briefe Gotthelfs in zwei Bänden; dann eine Gotthelfbibliographie, eine Gotthelfikonographie und eine ausführliche Gotthelfbiographie.

Da der biedere protestantische Pfarrer auch als Schriftsteller seinen Christenglauben offen bekennt und für christliche Zucht und Ordnung mit der ganzen Vollkraft seines starken Temperamentes eintritt, so wird eine sorgfältige Auswahl der im Ausdruck oft derben Erzählungen auch dem katholischen Volke nicht geringen Nutzen bringen. Der Bahnbrecher unter den klassischen sozialen Dichtern der deutschen Nation sollte überdies in der Zeit mächtiger sozialer Strebungen lebendigen Interesses sicher sein. **Hermann Acker** S. J.

Jungfer Therese. Eine Erzählung aus Lachweiler. Von **Heinrich Federer.** 8° (368) Berlin 1913, Grote. *M* 3.50; geb. *M* 4.50

Das ist wieder die sprudelnde, von schalkhaftem Lächeln durchsonnte Frische, die uns „Berge und Menschen" erzählt hat. Aber die noch immer etwas ungebärdige Darstellungskraft waltet hier auf engerem Felde. Leider hat sie sich trotzdem zersplittert. Ganz deutlich laufen drei Pläne nebeneinander, die sich zwar oft berühren, aus denen aber doch nur jene losere Einheit erwächst, die den Verfasser gehindert haben mag, sein Werk einen Roman zu nennen.

Im Vordergrund steht eine seelische Entwicklung von der Art, wie sie Sheehan in „Lukas Delmege" geschildert hat. Der Kaplan Johannes Keng, „ein schwacher, brustleidender Jüngling", der „voll von bittern Launen und Schwärmereien ist und jeden Tag seine Sache anders sieht", lernt im ersten Jahre seiner Wirksamkeit begreifen, daß er nicht zum Kirchenreformer geboren ist, und daß auch gar nicht alles so dringend der Reform bedarf, wie er in seiner phantastisch überspannten Bücherweisheit geglaubt hat. In das Verdienst an dieser Bekehrung teilen sich recht viele: die Haushälterin des Kaplans, einige Arme und Kranke, der Dorfschulrat von Lachweiler, der gelehrte Pfarrverweser, ein Arzt der Nachbarschaft und schließlich auf dem Fest in Peraut die würdigsten Geistlichen der ganzen Gegend. Aber die Prachtgestalt der kreuzbraven, sehr klugen, sehr handfesten und etwas schnurrbärtigen Haushälterin hat den Dichter derart gefesselt, daß er sie zur Titelheldin gemacht und ihr im Buch einen Raum gegönnt hat, der es kaum noch gestattet, sie als bloße Gegenspielerin zu Johannes Keng aufzufassen. Eher könnte man glauben, Federer habe die Erzählung fast ebenso sehr um dieser Jungfer Therese willen ersonnen als wegen des Kaplans — wenn nicht immer wieder, und mehr als die Kunst erträgt, über das Verhältnis der Kirche zur modernen Kultur gesprochen würde.

Diese dritte Absicht des Verfassers besteht so zweifellos wie die beiden ersten, aber ihre Ausführung ist weit weniger gelungen. Hätte Federer bloß gezeigt, daß Johannes Keng nicht der Mann war, die Kirche zu reformieren und daß in Lachweiler seine Pläne teils überhaupt nicht am Platze, teils verfrüht waren, dann hätte er innerhalb künstlerischer Möglichkeiten bleiben können, und die Gegner solch unreifer Reformpläne hätten glänzend gesiegt. Nun aber hat er die Reformfrage aus der dörflichen Enge von Lachweiler in die Gesamtkirche verlegt, und das mußte er künstlerisch und theologisch büßen. Künstlerisch, weil er aus der anschaulichen Darstellung in die begriffliche Erörterung geriet. Theologisch, weil die Beziehungen von Kirche und Kultur doch viel zu tief greifen, als daß sie von den Personen, die Federer in diesem Buche zur Verfügung hat,

befriedigend geklärt werden könnten. Federer leugnet nicht, daß an der Kirche wie an allem, was von menschlicher Mitarbeit abhängt, zu jeder Zeit irgend etwas zu bessern ist. „Es muß vielleicht getadelt werden", läßt er seinen zerknirschten Johannes sagen, aber „von den eisernen Charakteren der Kirche, von den Felsenmännern des Jahrhunderts, von den Aloysius, wenn es Jünglinge sein sollen, von den Franziskus und Ignatius, wenn es Männer sind, und von den Leo und Pius unter den Greisen!" Nur sehen wir keinen einzigen dieser „Felsenmänner des Jahrhunderts" an der Arbeit! Das ganze Reformwerk ruht in den Händen eines aus Not schäbigen Redakteurs und eines Kaplans, der ein so alberner Phantast ist, daß er kranken Bauern über Goethe und Dante vorbetet. Daher unterliegen die ungesunden Reformgedanken nicht grundsätzlich, wegen ihrer inneren Verkehrtheit, sondern zufällig, wegen der Erbärmlichkeit ihrer Vertreter.

Über die Marthapredigt, in der die Ansicht des bekehrten Kaplans, also die „richtige" Darstellung des Verhältnisses der Kirche zur Kultur den reinsten Ausdruck findet, läßt Federer seinen besten Theologen, den „Doktor aus Innsbruck", das bezeichnende Urteil fällen: „Logik: Note drei, Theologie: Note zwei, Herz: Note eins!" Für das ganze Buch gilt jedenfalls: Herz Note eins! Und das bedeutet seinen dichterischen Wert, dieses überquellende Leben, in das Menschen und Dinge getaucht sind, und das auch den Reformgesprächen viel von ihrer gedankenhaften Blässe nimmt. Eine Gestalt wie die Jungfer Therese lohnt schon allein die Lesung. Man braucht nur die paar Zeilen zu überfliegen, in denen die Dorfuhr beschrieben wird, und man weiß, daß hier ein wirklicher Dichter spricht:

„Welch eine langsame Uhr haben die Dörfer hoch oben in ihren müden, grauen Kirchtürmen! Von einer verblichenen Goldziffer zur andern müht sich die Stunde mit grob genagelten Schuhen, schwerem Knie und einer Bürde Hackholz oder Heu auf ihrem gebogenen Bauernrücken. In den Stadthäusern tänzeln die Zeiger nur so dahin. Aber hier sind es zwei alte, behäbige, ehrwürdige Arbeiter, und wenn sie im Aufstehen der Sonne ihren Kreis beginnen, so blicken sie sehr ernst auf das große, runde, blaue Feld mit seinen zwölf Stationen, und der große Zeiger sagt zum kleinen: fangen wir an, Väterchen, aber nicht zu schnell, nicht zu schnell, es ist ein schweres Stück!"

Wer so erzählen und schildern kann, von dem hätten wir am liebsten gar nichts anderes. Jakob Overmans S. J.

Jón Svensson, Nonni. Erlebnisse eines jungen Isländers, von ihm selbst erzählt. Mit 12 Bildern. (VI u. 356) Freiburg 1913, Herder. *M* 3.80; geb. *M* 4.80

Dieser Nonni wird sich bei unserer Jugend ganz gewiß durchsetzen. Die Kritik kann auf das gesunde, ungewöhnlich frische und literarisch hoch zu bewertende Buch aufmerksam machen, aber sie wird seinen erfolgreichen Lauf weder hindern noch wesentlich fördern können. Hier muß und wird die Jugend selbst entscheiden.

Wer ist Jón Svensson? Jón Svensson wurde am 16. November 1857 in Island geboren. Mit zwölf Jahren kam er zur Erziehung nach Kopenhagen, wurde später zur weiteren Ausbildung nach Frankreich geschickt und schloß sich dort der katholischen Kirche an. 21 Jahr alt, 1878, trat er in die Gesellschaft Jesu ein. Viele Jahre hat er in Dänemark bei den deutschen Jesuiten als Lehrer und Präfekt

gewirkt. Island sah er nur ein einziges Mal mehr, als gereifter Mann, wieder. Seine damalige romantische Reise mit einem Studentlein ist in dem prächtigen „Ritt durch Island" (siehe diese Zeitschrift LXXXII 582) beschrieben.

Im „Nonni" kehrt Svensson zu den Erlebnissen seiner Kindheit zurück und erzählt in treuherziger und ungemein anschaulicher Weise seine Reise von Island nach Kopenhagen. Er schildert, wie er von Mutter, Geschwistern und den Familienfreunden Abschied nimmt, so rührend und doch wieder so voller Fassung, und wie die Mutter den Kleinen, den einzigen Passagier des dänischen Segelschiffes, der Obsorge des liebenswürdigen Kapitäns übergibt. Kaum haben die sechswöchigen Irrfahrten des jungen Odysseus begonnen, da ziehen auch schon die Schrecknisse des nordischen Meeres herauf. Um Haares Breite werden Segler und Besatzung das Opfer der Stürme und der noch weit gefährlicheren Eisberge. Und das alles macht Nonni mit, mutig und vertrauend und mit dem immer neuen Staunen der unberührten Kinderseele. Und wenn dann ein paar Sonnentage oder eine ruhige Fahrt kommen, schreckt er auch vor tollen Streichen nicht zurück und wird dafür mit seinem Freunde, dem gleichalterigen Küchenjungen Owe, in die Tonne gesteckt und bekommt ein von kräftigen Matrosenhänden geschwungenes Tauende zu fühlen. Väterliche Freunde findet er an dem gutherzigen Steuermann und dem gemesseneren und feineren Kapitän. Und als das Schiff endlich in den Hafen von Kopenhagen einläuft, und Nonni zum erstenmal die Herrlichkeit der dänischen Hauptstadt sieht, die Straßenbahn, die hohen Häuser und die großen Pferde, da kann er all die Herrlichkeit nicht fassen und glaubt sich in ein Märchenland versetzt.

Der kleine Nonni, dieser sinnige, ernste, gemütstiefe, begabte, hie und da ein wenig altkluge Junge, erzählt uns diese seine Erlebnisse und seine inneren Stimmungen in reizender Kleinmalerei, mit entzückender Plastik und in behaglicher freilich bisweilen etwas zu großer Breite. Aber ungekünstelt spricht er und schlicht, als echter Sohn eines gesunden und unverdorbenen Volksstammes. Das Träumen und Erzählen hat er gelernt, als er an den vielen langen Abenden den herrlichen isländischen Sagas lauschte.

Das goldig naive Buch ist vor allem eine ideale Jugendschrift. Island in seiner prächtigen Urwüchsigkeit, mit seiner gastfreundlichen und geistig regsamen Bevölkerung, das unglaublich langwierige Fahren auf einem Segler alter Zeit, das beengte und doch in seiner Enge nicht reizarme Leben an Deck, die Tücken und Schönheiten des nordischen Meeres, alles das zieht in wechselnden und künstlerisch gehobenen Bildern am Auge vorüber. Der gewandte Kapitän und der viel erfahrene und durch das Leben arg gerüttelte Steuermann, der verlassene und um sein Brot schwer dienende und in sein hartes Los sich mühsam ergebende Küchenjunge, die beinahe gefühllosen Matrosen, unter denen es prächtige Originale gibt, namentlich unser kleiner Held selbst, der ungeschminkt, aber bescheiden sagt, was sein Herz bewegt, das sind Gestalten so wahr gezeichnet, daß man sie nicht mehr vergißt.

Glücklich die Jugend, die an einem solchen Buche noch Freude hat. Sie soll es lesen, mehrere Male, oft. Und selbst in den weniger Glücklichen, die schon von einer blasierten Überkultur angekränkelt sind, vermag Nonni die Sehnsucht nach gesunderem Fühlen wachzurufen. Aber auch Erwachsenen wird das Buch hohen Genuß bereiten; denn der es geschrieben hat, ist ein echter Künstler.

Hermann Acker S. J.

Bücherschau.

Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik. Von Dr Franz Hettinger. Dritte, neu bearbeitete Auflage von Dr Simon Weber. gr. 8° (XVI u. 860) Freiburg 1913, Herder. *M* 14.—; geb. *M* 15.50

Daß Hettingers Apologetik so lange nach dem Tode ihres Verfassers eine neue Auflage erlebt, spricht für ihre Vorzüge. Der Herausgeber hat der Pietät gegen den Verstorbenen dadurch Rechnung getragen, daß er den Grundstock des Werkes unangetastet ließ. Aufbau und Einteilung sind die gleichen geblieben. Eine Kürzung um 67 Seiten wurde durch die Auslassung der rein philosophischen Untersuchung über die natürliche Erkenntnis (S. 708—839 der zweiten Auflage) und durch eine Anzahl kleinerer Streichungen erreicht. Das Werk Hettingers war zum letzten Male im Jahre 1887 erschienen. Seit jener Zeit ist auf dem Gebiet der Apologetik viel gearbeitet worden. Die Neubearbeitung stellte deshalb an den Herausgeber große Anforderungen. Schon der vielfache Ersatz veralteter durch neuere Literatur zeigt, daß er diesen Anforderungen vollauf zu entsprechen bemüht war, wenn es auch nicht möglich ist, alle Wünsche zu erfüllen oder alle Fehler zu vermeiden. So müßte z. B. S. 229 für den Magnetismus auf Lehmkuhl (Theol. mor. I[11], p. 280, n. 499) verwiesen sein statt auf I 227. Es ist hier nicht möglich, eine Sammlung verbesserungsbedürftiger Zitate vorzulegen. Es soll auch nicht im mindesten angezweifelt werden, was der Herausgeber versichert: „Die erreichbaren Zitate wurden durch das ganze Werk nachgeprüft.“ S. 568, Zeile 6 ist aus Richer Richter geworden. Trotz solch kleiner Druckfehler, die ja bei einem großen Werke kaum vollständig zu vermeiden sind, muß die Korrektur als sorgfältig bezeichnet werden. Man hat den früheren Auflagen vorgeworfen, daß die apologetische und dogmatische Beweisführung zu sehr vermengt werde. Der Herausgeber hat sich bemüht, „den apologetischen Vernunftbeweis klarer herauszuarbeiten und von der Darstellung des Gegenstandes nach der Kirchenlehre deutlicher zu sondern“. Das ist eine wichtige Verbesserung. Auch in der neuen Form ist Hettingers Apologetik kein eigentliches Lernbuch für die Hand der Schüler. Dazu ist zu viel Stoff angehäuft. Aber für jeden, der sich über eine in die Apologetik einschlägige Frage schnell und sicher Aufschluß verschaffen will, bietet das Werk ein vorzügliches Hilfsmittel. Möge es viele neue Freunde und Leser finden.

Kirchliches Handlexikon. Ein Nachschlagebuch über das Gesamtgebiet der Theologie und ihrer Hilfswissenschaften. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrten in Verbindung mit den Professoren Karl Hilgenreiner, Johann B. Nisius S. J., Joseph Schlecht und Andreas Seider herausgegeben von Michael Buchberger. II. Band: I—Z. Lex.-8° (VIII S. u. 2832 Sp.) Freiburg 1912, Herder. *M* 30.—; geb. *M* 35.—

Ein gewaltiger Wissensschatz ist in diesen 2831 Spalten aufgespeichert, der ungeheure Stoff wurde dabei unter eine Menge von Schlagwörtern verteilt, so daß es nicht nötig ist, wieder ein Register zum Lexikon zu schreiben; die einzelnen Artikel mit ihren Tausenden von Namen und Zahlen sind sorgfältig mehrmals durchgesehen, so daß ein hoher Grad von Zuverlässigkeit erreicht ist. Das Gebiet der theologischen „Hilfswissenschaften“ ist möglichst weit abgesteckt, so daß ungefähr alle unbekannten Größen, mit denen man bei theologischer Lektüre zu rechnen hat, ihre Lösung finden. Man erhält Auskunft über Meng-tse und Lao-tse ebenso wie über die Philosophie eines Lotze, Maine de Biran, Lange, Herbert Spencer. Auch Profanhistoriker, wie Leo und Lichnowski, protestantische Größen, wie Löhe und Strecker, unter den Gestalten der Profangeschichte selbst die Maintenon und La Marmora finden Erwähnung. Die religiöse Malerei, Bildnerei, Baukunst sind in ihren Hauptvertretern verhältnismäßig recht ausführlich behandelt, ebenso die

kirchliche Musik, unter deren Vertretern sogar Mendelssohn nicht übergangen ist. Der Biographie bedeutender Katholiken ist ein ausgiebiger Raum gegönnt, sie umfaßt auch schon die Toten der jüngsten Vergangenheit. Als das jüngste unter den deutschen Nachschlagewerken kann das Handlexikon auch über die neuesten Fragen orientieren; in der Tat findet man Auskunft über Unterbewußtsein und Los-von-Rom-Bewegung, Sillon und Volksverein, Leogesellschaft und Mädchenschutz. Freilich müssen aber auch eben deshalb einstweilen noch so heikle Themata wie Schell und Newman berührt werden. — Daß Kardinal Pole 1556 in Rom ein englisches Seminar errichtete (Sp. 2046), ist ein Versehen. Gab es in Japan (Sp. 27) wirklich schon vor Xaverius Christen? Wenn man, wie es Sp. 129 geschieht, das Wunder der Zunge des hl. Joh. Nepomuk anerkennt, so kann man sich unseres Erachtens nicht so skeptisch zu dem gewöhnlich angenommenen Beweggrund seines Martyriums stellen. — Hoffen wir, daß es den Herausgebern vergönnt sein wird, bald in einer zweiten Auflage ihr mühsames Werk auf der Höhe zu erhalten und noch vollkommener zu gestalten.

Florilegium Patristicum. Digessit, vertit, annotavit Prof. Dr Gerardus Rauschen. 8° Bonn, Hanstein.

Fasciculus VI: **Tertulliani Apologetici recensio nova.** Editio altera emendata. 1912. (142) *M* 2.40

Fasciculus VIII: **M. Minucii Felicis Octavius.** 1913. (XIV u. 64) *M* 1.40

Die willkommene Brauchbarkeit, welche Rauschens recensio nova des Tertullianischen Apologetikums (1906) auszeichnet, beweisen nicht nur die günstigen Urteile fachwissenschaftlicher Zeitschriften, sondern auch das Bedürfnis einer zweiten Auflage nach relativ kurzem Zwischenraum. Die neue Ausgabe nennt sich mit Recht eine „verbesserte", denn sie hat an Zuverlässigkeit noch dadurch gewonnen, daß der Herausgeber den codex Fuldensis, soweit er vermittels der von François de Maulde († 1597) gesammelten Varianten noch nutzbar ist, mehr als früher für die Textgestaltung beigezogen hat (vgl. Proleg. VI—VIII). Auch neuere inzwischen erschienene Arbeiten über das berühmte Apologetikum hat er sich nicht entgehen lassen: den Index verborum von Henen (Löwen 1910), die Abhandlung von R. Heinze (Leipzig 1910) und die französische, mit einem reichhaltigen Kommentar versehene Übersetzung von Waltzing (Löwen 1910). Bei der Ausgabe des Octavius von M. Minucius Felix, jenes „goldenen Büchleins" des nach unserer Ansicht ersten lateinischen Apologeten, hält sich Rauschen möglichst treu an den einen Pariser Kodex (n. 1661 saec. IX), der allein als Textzeuge in Betracht kommt. Gleiches Verfahren beobachtete auch Waltzing in seiner Teubnerschen Ausgabe des Minucius 1910. Nunmehr ist diesen beiden Editionen von streng konservativem Charakter eine Rezension von Alfred Schöne (Leipzig 1913) gefolgt, der eine neue Epoche in der kritischen Behandlung des Minucius bedeutet. Der durch seine Arbeiten über die „Chronik" (Eusebius-Hieronymus) bekannte Gelehrte unternahm eine historisch-paläographische Untersuchung des an Fehlern überreichen Parisinus und kam auf diesem neubetretenen Wege dazu, „eine Menge sprachlicher Härten und Unmöglichkeiten, um nicht zu sagen Stümpereien", die sich in die Überlieferung eingeschlichen, wieder auszumerzen. Rauschen und Waltzing werden an den überraschenden Ergebnissen nicht achtlos vorübergehen. In dem bekannten Streit, ob Minucius oder Tertullian die Priorität zuzuerkennen ist, stellt sich Rauschen auf seiten des letzteren, ohne auf eine weitere Begründung einzugehen. Um die auffällige Tatsache zu erklären, daß Minucius über die tieferen Lehren des Christentums beharrlich schweigt, adoptiert der Herausgeber die Ansicht Elters, der Dialog sei ein Trost- und Erinnerungsschreiben für die Angehörigen und Freunde des Octavius. Aus mehr als einem Grunde können wir aber dieser Auffassung nicht zustimmen.

Le Totémisme chez les Fân. Par le R. P. H. Trilles C. S. Sp. Avec préface de Msgr A. Le Roy, évêque d'Alinda. [Anthropos-Bibliothèque. I. Bd, 4. Heft.] gr. 8° (XVI u. 654) Münster 1912, Aschendorff. *M* 20.—

Dieses Werk bedeutet einen gewaltigen Fortschritt nicht bloß für die richtige Beurteilung des Totemismus, sondern vor allem für die Methode der Untersuchung. Zumal in letzterer Beziehung steht es wohl unerreicht da, wenn sich auch nicht alle Ergebnisse halten sollten. Die verschiedenen Arten des Totems werden ausgezeichnet auseinandergehalten. Die Entwicklungsgeschichte, an einzelnen Fällen aufgedeckt, steht jetzt klarer vor unsern Augen und widerlegt die Phantasien sonst namhafter Gelehrter, denen das Wichtigste, die lange und enge Berührung mit primitiven Stämmen, fehlte. Von einzigartigem Wert ist der strenge Nachweis, wie lückenlos logisch alles und jedes in diesen abergläubischen Gebräuchen zusammenhängt, welch eine Unsumme von grübelndem Denken darin steckt, und wie das scheinbar Willkürlichste und Absurdeste doch so aus einem Guß ist, daß man kein Steinchen herausnehmen kann, ohne das religiöse Gesamtbild zu stören oder zu zerstören. Die Einzelheiten gehören in eine Fachzeitschrift. Man muß diesem Standardwerk die vollste Bewunderung zollen.

Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenschriftsteller und die ägyptischen Denkmäler. Von Dr Friedrich Zimmermann. [Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. V. Bd, 5./6. Heft.] gr. 8° (XVI u. 202) Paderborn 1912, Schöningh. *M* 6.80

Ein Ausschnitt, aber ein ganz abgerundeter, hell beleuchteter aus Ägyptens Religion. Die Darstellung ist ausnehmend klar. Die Berichte der Kirchenschriftsteller, die der ältesten vollzählig, spätere in guter Auswahl, werden mit den ägyptischen Denkmälern verglichen und bewähren sich im allgemeinen gut. Alles an dem Buch ist quellenmäßig und nüchtern, so daß das zum Teil neue wissenschaftliche Ergebnis bleibenden Wert hat. Auch aus dieser Arbeit ersieht man, wie kräftig die angebliche religiöse Weisheit ägyptischer Priester bei genauerem Zusehen einschrumpft, und wie ungerechtfertigt gegenüber den ägyptischen Denkmälern die neueren Versuche Reitzensteins sind, den hohen Flug der hermetischen Schriften in vorchristliche Zeiten zurückzuwerfen. Immerhin dürfte man wohl die religiöse Spekulation Altägyptens, etwa im Anschluß an die schönen Studien Vireys (La religion de l'ancienne Égypte, Paris 1910), höher einschätzen, als der Verfasser es tut.

Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht von Liz. Joh. Behm. gr. 8° (208) Leipzig, Deichert. *M* 4.50

Die Quellenunterlage für diese Arbeit ist sehr vollständig, die Methode in den rein geschichtlichen Teilen gut, nur der Titel ist irreführend; denn die Untersuchung reicht weit über das Urchristentum hinaus. Für die Dogmengeschichte ist manches aus Behm zu lernen, obwohl nicht wenige Resultate, welche dem protestantischen Theologen neu erscheinen mögen, längst Erbgut der katholischen Wissenschaft sind und von katholischen Gelehrten, die Behm zu wenig berücksichtigt, trefflich dargelegt wurden. Der protestantische Standpunkt des Verfassers tritt besonders stark im 3. Teil hervor: „Die Bedeutung der christlichen Handauflegung". Wenn Behm auch die unwissenschaftliche Art überwunden hat, alle Riten der alten Kirche zu Bildern und Allegorien zu verflüchtigen, um sie der protestantischen Anschauung näher zu bringen, wenn er dann auch, durch die Quellen überzeugt, das reale, sakramentale Wesen der Handauflegung anerkennt, so bemüht er sich dennoch, aus einseitig polemischen Rücksichten, freilich erfolglos, einen Unterschied zwischen der urkirchlichen und der katholischen Auffassung herauszuklügeln. Dieser Irrtum leitet sich ab aus der vollen Unkenntnis des katholischen Dogmas, die Behm mit fast allen protestantischen Theologen teilt, zumal aus der Verkennung des wesentlichen Zusammenhangs

zwischen sakramentaler Wirkung und dem mystischen Körper Jesu im Paulinischen Sinn. An dieser Einsicht hängt das ganze Verständnis des Urchristentums.

Ägyptische Abendmahlsliturgien des 1. Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt. Von Theodor Schermann. [Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Herausgegeben von E. Drerup, H. Grimme, J. P. Kirsch. VI. Bd, 1./2. Heft.] 8° (VIII u. 258) Paderborn 1912, Schöningh. *M* 8.40

Mit erstaunlichem Fleiße hat Prof. Schermann alles Material gesammelt, was für die Geschichte der ägyptischen Abendmahlsliturgie der ersten tausend Jahre in Betracht kommt. Das Material selbst bietet der Interpretation oft sehr große Schwierigkeiten, und es bedeutet eigentliche Pionierarbeit, sich durch das Dickicht der Sprache eines Klemens von Alexandrien durchzuwinden. Der Verfasser hat es mit Glück getan, und gerade unter dem liturgischen Gesichtspunkte gewinnen viele dunkle Stellen des Alexandriners an Licht. In der Datierung einiger Dokumente, wie z. B. des liturgischen Papyrus von Dêr=Balyzeh, ist Gewißheit noch nicht gewonnen. An dieser Ungewißheit leidet dann auch die Sicherheit des historischen Liturgieaufbaues. Dieser Mangel haftet aber bislang noch allen ähnlichen Arbeiten an. Nach und nach kommt aber doch mehr Licht in das Wirrwarr der verschiedenen alten Kirchenordnungen — unter Emanzipation von dem Einflusse Funks —, und diese große Aufgabe zu lösen, erscheint Schermann in erster Reihe mitberufen zu sein.

Le Nouveau Psautier du Bréviaire Romain. Texte, Traduction et Commentaires. Par L.-Cl. Fillion. 12° (VIII u. 532) Paris, Lecoffre. *Fr.* 3.50

In der Reihenfolge des neuen Psalterium bietet Fillion den lateinischen Text, mit französischer Übersetzung (im Grunde nach Sacy) und kurze, präzise Kommentare unter Herbeiziehung des hebräischen Originals. Der Kommentar zeichnet jeweilen an erster Stelle den lyrischen Standpunkt des ganzen Psalmes und erklärt hierauf den Inhalt und, soweit nötig, den Ausdruck der einzelnen Verse. Das Büchlein verdient allen, welche, zum Breviergebet verpflichtet, sich dieser heiligen Aufgabe mit echter Frömmigkeit im Sinn und Geiste der Kirche zu widmen bestrebt sind, empfohlen zu werden.

Diurnale parvum sive Epitome ex horis diurnis Breviarii Romani (Bezeichnung: Diurn. parv. 9). 48° (700) Regensburg 1913, Pustet. Geb. *M* 3.—, *M* 3.50, *M* 3.80 u. *M* 4.40

Vorliegendes Diurnale stellt dem liturgischen Berater des Pustetschen Verlages und der Firma selber ein glänzendes Zeugnis aus. Mit vereinten Kräften haben sie ein Büchlein geschaffen, wie es sich praktischer, bequemer und billiger kaum denken läßt. Bei rund 700 Seiten Text beträgt die Dicke des gebundenen Exemplars nur 1 cm und das Gewicht 100 gr. Obschon als Auszug aus dem Diurnale gedacht, kann das Büchlein doch an ungefähr 300—320 Tagen des Jahres Verwendung finden; außerdem bietet es die Kommemorationen der Sonntage und Ferien des Advents, der Sonntage und Ferien von Septuagesima bis Ostern, der Quatembertage des September und der gewöhnlichen Vigilien, deren Offizien nicht aufgenommen wurden. — Das Werkchen setzt die Methode des Breviergebetes und die Angaben des Diözesan= oder Ordensdirektoriums als bekannt voraus und kann so mit Weglassung alles für den praktischen Gebrauch Überflüssigen in den Horen der einzelnen Tage die Kapitel, Hymnen usw. jedesmal wiederholen und ähnliche Erleichterungen bringen. Verschiedene Beilagen, die sich als Merkzeichen verwenden lassen, steigern den Wert des Büchleins.

Summa Mariana. Allgemeines Handbuch der Marienverehrung für Priester, Theologen, Studierende und gebildete Laien. Herausgegeben unter Mitwirkung von Welt= und Ordenspriestern von Rektor J. H. Schütz. III. Bd. 8° (IV u. 832) Paderborn 1913, Junfermann. *M* 10.—

Dieser dritte Band des Sammelwerkes für die Geschichte der Verehrung der Gottesmutter umfaßt in seiner ersten Hälfte meist ältere sowie einige neu verfaßte

Berichte über Gnadenbilder und Wallfahrtsorte Mariä. Das meiste stammt aus den Büchern von Rudniki, „Wallfahrtsorte", und Müller, „Das heilige Deutschland". Die zweite Hälfte stellt das Wichtigste zusammen aus den Verhandlungen marianischer Kongresse und Sodalentage. Dazu kommen Abhandlungen über die Marienverehrung bei den Karmelitern, Cisterciensern, Kartäusern, den Ritterorden und neueren Genossenschaften. Das Buch wendet sich an die weitesten Kreise und wird für erbauliche Lesung vielfach gute Dienste tun.

Marienblumen auf fremder Erde. Hundert Zeugnisse von Protestanten für die katholische Marienverehrung. Herausgegeben von Karl Joseph Baudenbacher, Redemptorist. Zweite Auflage. 8° (X u. 218) Mergentheim a. Tbr. 1913, Ohlinger. *M* 2.50; geb. *M* 3.20

Der Verfasser begründet die Herausgabe seiner Arbeit mit den Worten: „Ein angesehener Präses einer marianischen Männerkongregation sagte zu mir, daß seine Männer viel schneller und leichter etwas glauben, wenn man ihnen sage, sogar die (?) Protestanten nehmen es an. Wenn dies wahr ist, dann sind die vorliegenden Aussprüche von Protestanten über Maria und Marienverehrung auf der Kanzel und in der Schule von großem Nutzen." Wo Männer wirklich so gesinnt sind, wird ein Hinweis auf Aussprüche einiger oder auch mehrerer Andersgläubiger nützlich sein. Wo jedoch, wie gewöhnlich, katholische Männer gerne glauben, wenn ihnen klar gezeigt wird, Gott habe dies offenbart und stelle es durch die katholische Kirche, ihre Heiligen und Lehrer zu glauben vor, ist es bedenklich, längere Zitate aus protestantischen Schriften zu bringen, weil diese oft auch Schiefes enthalten, oft nur das aus katholischer Zeit Gerettete wiederholen. Das S. 55 zitierte „Jägerlied" wird z. B. 1544 von Johann Spangenberg als „altchristliches Lied" bezeichnet (Wackernagel, Kirchenlied II, Nr 1136 f). Daß unter den konservativen Protestanten viele nach Luthers Beispiel Maria hochachteten, daß sie den ersten Teil des Ave beteten, die alten Marienfeste weiterfeierten, zahlreiche Altaraufsätze und Gemälde mit Darstellungen der Gottesmutter in protestantisch gewordenen Gotteshäusern beibehielten, ist bekannt. Die Kontroverse betraf nicht eine „Verehrung", sondern die Anrufung Marias, das „Bitte für uns". In der angezeigten Sammlung sind nur Aussprüche solcher Protestanten aufgenommen, welche protestantisch blieben, eine große Anzahl ihrer „hundert Zeugnisse" ist dem Buche entnommen: Dietlein, Evangelisches Ave Maria, Halle 1863. Es sollen noch eigene Büchlein erscheinen sowohl mit Aussprüchen Luthers als auch mit Gedichten von Protestanten.

Unsere Liebe Frau. Ihr tugendliches Leben und seliges Sterben. Von Moritz Meschler S. J. Mit 19 Bildern von Johann v. Schraudolph. Erste und zweite Auflage. 8° (XI u. 184) Freiburg 1913, Herder. *M* 2.20; geb. *M* 3.20

Dies letzte, im 81. Jahre seines Lebens geschriebene Erbauungsbuch ist noch außerordentlich frisch und anziehend geschrieben. Der Greis hat gleichsam alle Blumen, welche ihm auf dem langen Wege der irdischen Pilgerschaft begegneten, gesammelt und zu einem letzten blütenreichen Strauß vereint. Er vergleicht ihn mit einem schlichten Loblied, das zeigen soll, es gebe in der Welt nach Gott nichts Größeres und Schöneres als Maria. Die beigegebenen Bilder passen trefflich zum Text und machen ihn noch anschaulicher.

Influence sociale de sainte Elisabeth de Hongrie. Par Emile Horn. 8° (126) Paris 1913, Lecoffre. *Fr* 1.50

Der Verfasser, schon bekannt durch ein Leben der hl. Elisabeth, hebt im vorliegenden Bändchen den stillen aber steten, selbst heute noch wirksamen Einfluß hervor, der von dem reichen Liebeswirken und dem edlen Familienleben der Heiligen ausging und sich fortpflanzt an ihrem Grab. In seiner Darstellung tritt uns das starke Weib im Kleide liebenswürdigster Anmut entgegen. Die Schrift ist ein würdiges Denkmal des französischen Verfassers für die deutsche Heilige aus dem Ungarland.

La Valeur éducative de la Morale catholique. Par le R. P. M. S. Gillet, Dominicain. 2e édition. 12° Paris 1912, Lecoffre. *Fr.* 3.50

Theorie und Praxis kommen beide zu ihrem Rechte. Den Vortritt hat natürlich die erstere. Den Ausgangspunkt bildet der moralische Organismus, den wir Mensch heißen, und seine Forderungen, die wir ablesen müssen aus der menschlichen Natur, wie die Erfahrung sie uns zeigt nach ihrer dreifachen Seite: Verstand, Wille, Sinnlichkeit. Nur die Wahrheit kann den Verstand befriedigen. Dem moralischen Organismus genügt aber nicht bloß Licht, er braucht auch Kraft. Der Wille muß angelockt werden durch ein Gut, welches sein endloses Begehren zu stillen im stande ist. Auch auf die sinnliche Seite des Menschen muß gebührende Rücksicht genommen werden, denn auch sie gehört zum moralischen Organismus „Mensch". Im 2. und 3. Kapitel werden die Forderungen der Vernunft weiter erläutert. Zuerst muß das vernünftige Fundament der Moral festgelegt werden. Der gesunde Menschenverstand redet uns nicht bloß vom Nützlichen, sondern auch vom Ehrenhaften, was dem Menschen als vernünftigem Wesen angemessen ist. Damit ist das objektive Fundament der Pflicht gegeben, das freilich in letzter Linie auf Gott zurückgeht, der zunächst vorbildliche Ursache der Gebote ist, dessen Wille aber ihnen erst praktischen Wert verleiht. Letztes Ziel für das moralische Handeln und Streben ist wieder Gott. Im Vorbeigehen löst sich sozusagen die Schwierigkeit, das christliche Sittengesetz sei etwas von außen Aufgelegtes. Daß dies alles aufs beste stimmt mit dem katholischen Dogma, ist ja sofort einleuchtend. Aber das Dogma enthält auch eigentliche Geheimnisse, geschichtliche Tatsachen, was haben die denn mit der Moral zu tun? Entweder enthalten diese Dogmen keine Wahrheit, und dann fehlt die erste Bedingung zur Wirksamkeit der katholischen Moral, oder aber sie enthalten wohl Wahrheit, aber wer soll darüber urteilen, da sie ja über unsern Verstand hinausgehen? — Beide Seiten dieser Schwierigkeit werden im 3. Kapitel behandelt. Der Modernismus antwortet, die Dogmen sind wahr, insofern sie wirksam sind. Aus ihrer Wirksamkeit folgern wir ihre Wahrheit. Im Grunde liegt darin Agnostizismus und Individualismus, der die Kirche überflüssig machen müßte. Dagegen wird hingewiesen auf den absoluten Wahrheitsgehalt der christlichen Lehre, wenn man die Frage geschichtlich beleuchtet, aber auch bei psychologischer und metaphysischer Betrachtung. Die Wahrheit ist somit erwiesen, aber sie ist nicht die Ursache der Wirksamkeit der Moral, sondern nur deren Bedingung. Als wahr gibt sie wohl eine Norm, aber noch keinen Befehl. Ist die Wahrheit das Feld des Verstandes, so ist die Wirksamkeit das Feld des Willens. Deshalb wird in Kapitel 4 die Stellung der katholischen Moral zum Willen näher dargelegt. Der Modernismus faßt die Natur nicht als fest gegeben auf, sondern als etwas, das sich ständig entwickelt. So wird der scharfe Unterschied verwischt. Das Sein als Gegenstand des Verstandes ist der Punkt, in dem das Übernatürliche eingesetzt werden kann in die Natur. Gott als höchstes Sein und Wesen gehört ja auch unter die Gegenstände, welche des Menschen Verstand erfassen kann. Gott drängt sich aber dem Menschen nicht auf, infolgedessen wird die subjektive Freiheit gewahrt.

So entspricht die katholische Moral allen Anforderungen, die man an das Objekt stellen kann. Aber das Subjekt hat auch seine Rechte. Wie wird der Katholik ausgerüstet, der Moral zu entsprechen? Die Antwort darauf gibt das 2. Buch. Unser Erkennen muß nicht bloß spekulativ sein, sondern praktisch werden, sich in unser Leben einfügen, dasselbe leiten, beherrschen. Wir leben aber in der übernatürlichen Ordnung, die anhebt mit der Offenbarung, sich vollenden soll in der beseligenden Anschauung Gottes. Da reichen die Kräfte der Natur nicht aus, deshalb verstärkt Gott sie mit seiner Gnade. So muß denn hier das Verhältnis von Natur und Übernatur zur Sprache kommen und die ganze reiche Ausstattung an Tugenden und Gaben, die dem Menschen zu teil wird als dem Kinde Gottes (2. Buch, 1. Kap.). Der Mensch ist aber nicht ein reiner Geist, und deshalb fragt es sich, ob

die katholische Moral auch dem sinnlichen Teile des Menschen etwas zu bieten vermag. Hier tritt nun die äußere Gottesverehrung helfend ein. Um Christus, den Gottmenschen, gruppieren sich nicht bloß die dogmatischen Ideen, sondern auch die übernatürlichen Mittel, die Forderungen der Moral zu erfüllen. Zum Schluß kann dann noch hingewiesen werden auf den ästhetischen Wert des katholischen Kultus (Kap. 2). Im 2. Teile schließt sich dann die Praxis der Theorie an. Im ersten Kapitel werden zunächst die fehlerhaften Methoden der Erziehung vorgelegt, je nachdem sie zu viel Gewicht legen auf den Verstand oder auf den Willen oder auch auf die Sinnlichkeit. Jeder Dilettantismus in der moralischen Erziehung wird energisch zurückgewiesen (S. 215—263). Im 2. Kapitel (S. 263—311) wird dann entsprechend positiv nachgewiesen, daß der Verstand erleuchtet werden muß mit dem Lichte der geoffenbarten Wahrheiten. Der Wille soll vervollkommnet werden durch die Liebe, und zwar soll sie einwirken nicht bloß auf die persönliche Vollkommenheit, sondern auch auf die soziale Lage. Auch die Erziehung der sinnlichen Seite des Menschen darf nicht vernachlässigt werden, und da hat wieder die Liturgie eine bedeutsame Stellung. Im 3. Kapitel (S. 311—344) wird die soziale Erziehung des Menschen eigens studiert, denn der Mensch lebt ja nicht allein, sondern verbunden mit seinesgleichen. Was die Gegner auch sagen mögen, die katholische Morallehre, starr in ihren ewigen Prinzipien, ist ein Prinzip des sozialen Fortschrittes. Frei von Übertreibungen ist die katholische Morallehre eine wahrhaft soziale. Im Schlußkapitel (S. 345—370) werden der katholischen Morallehre die andern Systeme gegenübergestellt. Gemeinsam ist allen die Aufgabe, die moralischen Tatsachen zu erklären. Zuerst kommt die Vererbungslehre zu Wort. Nachdem sie ihr Unvermögen gezeigt, versucht der Soziolog die nötigen Grundlagen zu schaffen, aus denen die moralischen Tatsachen sich ableiten ließen. Nachdem auch dieser gescheitert, wird eine rein positive Erklärung als ungenügend abgewiesen. Schließlich bleibt nur die Wahl zwischen der katholischen Moral und ihrem göttlichen Fundamente oder der sozialen Anarchie.

Bericht über die Verhandlungen des Kongresses für Katechetik, Wien 1912. Redigiert von Emerich Holzhausen. gr. 8° (XLII u. 650) Wien 1913, Kirsch. *K* 8.—; Subskriptionspreis (bei Herrn Kooperator Ferd. Haas, Wien III/I, Pfarrhofgasse 1) *K* 5.50

In den Tagen vom 6. bis 11. September 1912 tagte in Wien der erste katechetische Kongreß. Derselbe ist nicht zu verwechseln mit den katechetischen Kursen, deren im letzten Jahrzehnt in Österreich, Bayern, der Schweiz und andern Ländern über ein Dutzend abgehalten wurden. Soviel Gutes diese auch leisteten, war es doch nur eine beschränkte Anzahl von Themen, die auf denselben behandelt werden konnten. Auch ruhte ihr Schwergewicht in den Referaten, in denen einzelne Fachmänner ihre Anschauungen darlegten. Die sich anschließenden Diskussionen waren kurz und führten nur selten zu festen, allgemein angenommenen Resultaten. Beschlußfassungen fanden dabei nicht statt. Die Teilnehmer suchten zunächst nur für sich selbst Belehrung und Anregung. Wesentlich verschieden davon war die Aufgabe, die der Wiener katechetische Kongreß sich stellte. Er wollte das ganze Gebiet der religiösen Unterweisung sowohl in der Volksschule wie in höheren Lehranstalten systematisch in Angriff nehmen, eine möglichst große Zahl von Fachleuten aus Österreich, Deutschland und der Schweiz vereinigen, alle Fragen eingehend diskutieren und die Anschauungen der Mehrheit in bestimmt formulierten Thesen festlegen, um so eine einheitliche und gesicherte Grundlage für das weitere katechetische Arbeiten zu gewinnen. Es war die katechetische Sektion der österreichischen Leogesellschaft, welche den Kongreßgedanken anregte und die Vorarbeiten leitete. Damit der Kongreß selbst nicht zuviel Zeit in Anspruch nehme und jeder Teilnehmer seine Stellungnahme zu den verschiedenen Fragen sorgfältig überlegen könne, waren die

zahlreichen Referate schon mehrere Monate vorher fertiggestellt und den angemeldeten Teilnehmern zugesandt worden. Unter den Titeln „Grundfragen der Katechetik“ (558) und „Referate des Kongresses für Katechetik, Wien 1912“ (VIII u. 638) stellten sie schon für sich zwei höchst wertvolle Publikationen dar. Der nunmehr erschienene Kongreßbericht bildet die notwendige Ergänzung derselben. Er enthält in voller Ausführlichkeit den Gang der Verhandlungen, die von den Referenten aufgestellten Thesen mit kurzer Begründung, die Diskussionen und Beschlußfassungen. Das Ganze ist eingeteilt in drei Teile, entsprechend den drei nebeneinander tagenden Sektionen des Kongresses, von denen die erste die allgemeinen katechetischen Fragen und im besondern die Katechese in der Volksschule zum Gegenstand hatte, die zweite den Religionsunterricht am Gymnasium und der Realschule, die dritte den an Lehrerbildungsanstalten. Der überaus reiche und anregende Inhalt bezieht sich sowohl auf die Methode wie auf den Lehrplan und die Lehrbücher für Katechese, Biblische Geschichte, Kirchengeschichte, Liturgik und Apologetik, auf die katechetischen Zeitschriften, Hilfsbücher und andere katechetische Literatur sowie auf die Errichtung katechetischer Professuren an den Universitäten. Es braucht wohl kaum beigefügt zu werden, daß das Studium dieser hochwichtigen Erscheinungen jedem Katecheten aufs wärmste zu empfehlen ist.

Vollständiger Beichtunterricht. Von Ferd. Heinrich Jägers. Sechste, durchgesehene und verbesserte Auflage. 8° (108) Paderborn 1913, Junfermann. *M* 1.—

Der vorliegende Beichtunterricht wurde bereits vor 33 Jahren abgefaßt; gleichwohl ist er auch heute noch brauchbar. Jägers versteht es nämlich wie wenige, zu Kindern kindlich zu sprechen und die schwierigen religiösen Wahrheiten ihrer schwachen Fassungskraft nahezubringen. Da das Büchlein einen vollständigen Beichtunterricht bietet, so kann bei der Vorbereitung von Erstbeichtenden manches davon übergangen werden. Auch wird man dabei von einem so unkindlichen Katechismustexte, wie er dem Verfasser vorlag, am besten ganz absehen. Einige illustrative Züge, besonders solche, die sich an das Gemüt des Kindes wenden, wären wohl beizufügen. Im übrigen sei das Schriftchen warm empfohlen.

Der Rechtsanspruch der katholischen Kirche in Deutschland auf finanzielle Leistungen seitens des Staates. Von Dr Johannes Baptist Sägmüller. gr. 8° (VIII u. 120) Freiburg 1913, Herder. *M* 2.—

Die Arbeit ist ursprünglich veranlaßt durch den Antrag der Sozialdemokraten in der Württembergischen Kammer (Mai 1905), die Verpflichtungen des Staates zur Fürsorge für die Kirche auf Grund der ehemaligen Säkularisation in einer amtlichen Denkschrift klarstellen zu lassen. Die Ziele, auf welche dieser Antrag zustrebt, und die Entwicklung der Dinge, der wir, allen Anzeichen nach, schon für eine nähere Zukunft entgegengehen, verleihen der Untersuchung einen mehr als theoretischen Wert. Nach des Verfassers gewohnter Art ist sie klar und gründlich gearbeitet, weder vom historischen noch vom kanonistischen Standpunkte anfechtbar, sachlich, immer gemäßigt, aber sehr bestimmt. Es ist stets von Bedeutung, wenn mit wissenschaftlichem Ernst die Wahrheit wieder zum Bewußtsein gebracht wird, daß die katholische Kirche in Deutschland wirkliche Rechte und den vollsten Anspruch habe, daß dieselben respektiert werden. Mit den Debatten in der einstigen Württembergischen Kammer treten da die Kämpfe und die Denkschriften der oberrheinischen Bischöfe aus dem Dunkel der Vergessenheit, die Verhandlungen des preußischen Abgeordnetenhauses in den fünfziger Jahren über die Ottoschen Anträge und Kettelers mächtiges bischöfliches Wort, das 1854 binnen kurzer Frist in fünf Auflagen über ganz Deutschland verbreitet war, „Das Recht und der Rechtsschutz der katholischen Kirche in Deutschland“. Sägmüller kommt es jedoch nicht so sehr darauf an, die rechtlichen Verpflichtungen der deutschen Säkularisierstaaten im allgemeinen wieder zur Anerkennung zu bringen, er legt viel-

mehr den besondern Nachdruck auf eine Bestimmung des § 35 des Reichsdeputationshauptschlusses, wonach den durch die Säkularisation sich bereichernden Landesherren nicht nur für Errichtung der Bistümer, Kapitel und Bistumsanstalten eine Rechtspflicht auferlegt wird, sondern ausdrücklich auch die nötigen Leistungen „zum Behufe des Aufwandes für Gottesdienst". Damit ist die rechtliche Verbindlichkeit der betreffenden Staaten außer Zweifel gestellt, wenigstens für die wesentlichen kirchlichen Bedürfnisse der katholischen Gemeinschaft aufzukommen, und zwar entsprechend den im Laufe der Zeit wachsenden Mehranforderungen. Diese Bestimmung des in seiner reichs- und staatsrechtlichen Verbindlichkeit noch immer anerkannten Reichsdeputationshauptschlusses, von manchen Katholiken mißkannt, von andern übersehen oder beiseite gelassen, ist tatsächlich von großer und ernster Tragweite und wird in der Zukunft wohl noch schwer in die Wagschale fallen.

Der Sinn des Lebens. Eine katholische Lebensphilosophie. Von Dr Franz Sawicki. (Katholische Lebenswerte. I.) 8° (XVI u. 328) Paderborn 1913, Bonifacius-Druckerei. *M* 4.50

Die Ankündigung der Sammlung „Katholische Lebenswerte" verdient warm begrüßt zu werden. Der Unglaube legt je länger desto mehr Wert darauf, sich als Lebenslehre zu empfehlen: der bloßen unfruchtbaren Leugnung oder Lästerung überdrüssig, möchte er auch als Beglücker und Vollender gelten. Es ist notwendig, daß die Verteidiger des Christentums ihn hierbei stets von neuem entlarven, seine Trostlosigkeit und Rückständigkeit aufdecken und, was die kräftigste und erhebendste Widerlegung ist, den Menschen das Christentum zeigen, wie es in Wahrheit lehrt und wirkt. Das eben will die neue Sammlung, und zwar, was noch besonders zu begrüßen, in Bezug gerade auf das katholische Christentum. „Sie will zeigen, daß die katholische Religion nichts von dem verneint, was irgendwo an wahren Lebenswerten sich findet. Vor allem aber will sie die Tatsache in das hellste Licht rücken, daß der Katholizismus selbst die gewaltigste positive Lebensmacht ist. Darum sucht sie die in seinen Lehren, Gebräuchen und Einrichtungen liegenden Lebenswerte herauszuheben und fruchtbar zu machen." Professor Sawicki eröffnet das Unternehmen, ähnlich wie der Katechismus mit der Auskunft über das Ziel und Ende des Menschen beginnt, mit einem schätzenswerten Buche über den „Sinn des Lebens". Er legt zunächst kurz dar, wie drängend die Frage nach dem Warum des Lebens ist, wie sie auch moderne Menschen nicht losläßt, und wie unrecht Max Nordau hatte, sie als ein Krankheits- und Schwächesymptom zu diskreditieren. Drei Antworten werden auf die Frage gegeben: der Glaube bejaht einen Zweck, der Pessimismus leugnet ihn mit Schmähung, der Naturalismus leugnet ihn mit Lob auf das Dasein. Die katholische Lehre sodann im einzelnen klarlegend, bestimmt der Verfasser als Lebensziel das Vollkommenheitsideal, ohne indessen die Glückseligkeit als Lebensziel zu leugnen oder auf die hier möglichen Kontroversen über das Verhältnis der beiden, was in einem populärwissenschaftlichen Buche ja nicht am Platze wäre, näher einzugehen. Zahlreiche modernste Dinge werden im folgenden besprochen. Ist der Inhalt des Vollkommenheitsideals Leibeskultur und Sport oder das Ausleben der Naturtriebe oder ästhetische Kultur? Was ist von Autonomie und Heteronomie zu halten? Muß der Mensch sich eine Erziehung zur Vollkommenheit gefallen lassen? Welche Rolle fällt dabei der Aszese und der Arbeit zu? Wie verhält es sich mit Glück und Leid? Über die individuelle Vollkommenheit hinaus wird noch Arbeit gefordert für die Gemeinschaft, in die der Mensch nun einmal gestellt ist. Sein höchstes Ziel aber ist Gott; in der Religion erfolgt der „Einklang der Lebensziele", während die Sünde ihre ärgste Feindin ist. Das letzte Kapitel vom Jenseits enthält eine zeitgemäße Besprechung der Seelenwanderungslehre, die in neuester Zeit unter dem Einfluß okkultistischer, buddhistischer, theosophischer Kreise wieder Freunde gewonnen hat. Eine ungemeine Belesenheit bei

Freund und Feind ermöglicht dem Verfasser eine sehr lehrreiche Darstellung, und sein gutes Urteil läßt ihn zwischen den über alles und jedes streitenden Parteien die rechte Mitte finden. Der Gegner kann durch die vornehme, immer ruhige und rein sachliche Widerlegung sich nie verletzt fühlen; Professor Sawicki zeigt ihm, daß er ihn verstehen will, daß er ihm gerne zugibt, was Wahres in seinen Aufstellungen liegt, daß aber dieses alles und noch mehr in der katholischen Lehre geboten wird. So trefflicher Bücher werden wir nie zu viel haben.

Gottesglaube und Gottesnatur. Von Dr Johannes Bumüller. [Wort und Bild. XXX.] 12° (60) M.-Gladbach, Volksvereinsverlag. 40 *Pf.*

In einer Reihe von kurz und kräftig gehaltenen Kapiteln behandelt der hochwürdige Verfasser, der bereits durch verschiedene Schriften zur Abstammungslehre bekannt ist, den Gottesglauben und die Einwendungen des modernen Monismus gegen denselben. Der Schöpferglaube des Einzelnen, der Schöpferglaube als Menschheitsgedanke, die Fortdauer der Seele, das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Gottesglauben, die Grenzen des Naturwissens, der Monismus als Konfession, der Grundirrtum des Monismus, die Entstehung und die Entwicklung des Lebens, der Unterschied zwischen Mensch und Tier und das Schicksal des Lebens werden in kurzer, aphoristischer Form und in meist populärer, oft recht kräftiger Sprache durchgenommen. Die naturwissenschaftlichen Kenntnisse des Verfassers kommen namentlich den Kapiteln über Entwicklungstheorie und Abstammung des Menschen gut zu statten. In der letzteren Frage legt er das Hauptgewicht auf das Problem des Geistes, das durch natürliche Entwicklung nicht gelöst werden kann; aber auch gegenüber den vermeintlichen Beweisen für die körperliche Ableitung des Menschen aus einer höheren Tierform verhält er sich recht kritisch. Im großen und ganzen dürfte das Büchlein wohl seinem Zwecke entsprechen und in den Kreisen, für die es bestimmt ist, Gutes stiften.

Auf Gottes Saatfeld. Eine Sammlung von Homilien. Von Dr Karl Rieder. Erste und zweite Auflage. 8° (X u. 422) Freiburg 1913, Herder. *M* 4.—; geb. in Leinwand *M* 5.—

Das Evangelium ist und bleibt doch immer der beste Born christlicher Lehre. Darum wird in jeder heiligen Messe ein Abschnitt desselben gelesen. Gründliche, heutigen Anforderungen entsprechende Erklärungen, wenn sie für die katholische Kanzel passen, sind darum immer sehr annehmbar, um so mehr, wenn in ihnen, wie bei den vorliegenden, „Gottes Wort voll und ganz zur Sprache kommt und der Prediger fast völlig in den Hintergrund tritt". Die Benutzung dürfte etwas erleichtert werden, wenn da, wo die Homilie mehrere Teile hat, diese auch äußerlich etwas schärfer voneinander getrennt würden. Sechs als Anhang gegebene Homilien über Ereignisse der Apostelgeschichte verdienen besondere Beachtung sowohl als Predigtstoff wie als erbauliche Lesung in Familien und Anstalten.

Der Tatenruf vom Altare. Katholischer Aktivismus. Von Franz Xav. Kerer. 8° (IV u. 120) Regensburg 1913, vorm. Manz. *M* 1.20

Ein kraftvoller, gedankenreicher Aufruf an Katholiken aller Stände zur Tatkraft beim öfteren Empfang der heiligen Kommunion im Anschluß an Eph 3, 18, weil im heiligsten Altarssakrament die letzten Tiefen und Höhen des Lebens sind und seines Geheimnisses Breite und Länge.

Altmodisches für moderne Dienstmädchen. Von Alban Stolz. Zusammengestellt und herausgegeben von Dr Joseph Schofer. Mit einem Bildnis von Alban Stolz. 16° (VIII u. 118) Freiburg 1913, Herder. 50 *Pf.*

Wirklich ganz altmodische Dinge vom sel. Alban Stolz sind da zusammengestellt, z. B. allerhand altmodische Tugenden, die ein modernes Kindsmädchen selber üben und durch Wort und Beispiel die Kinder lehren soll, auch eine Gewissens-

erforschung eigens für Dienstmädchen nach ganz alter Vorlage der zehn Gebote Gottes und endlich drei Lebensbilder von heiligen Dienstmädchen, die auch schon sehr lang im Himmel sind. Aber solang eben diese altmodischen Christentugenden der einzige Weg zum Himmel sind und bleiben, ist das Büchlein selbst für moderne Dienstmädchen recht warm zu empfehlen, zumal es in der lieben warmherzigen Sprache des sel. Alban Stolz geschrieben ist, und der Seelsorger könnte wohl einem ehemaligen Beicht- oder Katechismuskind nichts Besseres mitgeben für ein paar Pfennige als eben dieses altmodische Büchlein.

Die Sagen der Juden. Gesammelt und bearbeitet von Micha Josef bin Gorion. Von der Urzeit. Jüdische Sagen und Mythen. 8° (XVI u. 378) Frankfurt a. M. 1913, Rütten & Loening. *M* 6.—; geb. in Halbleder *M* 7.50, in Leder *M* 10.—

Aus dem alten talmudisch-midraschischen und dem späteren mystischen Schrifttum der Juden, soweit es in hebräischer oder aramäischer Sprache vorlag, sammelte der Verfasser mit großem Fleiß und Sachkenntnis diese Sagen und Mythen. Sie ranken sich um den biblischen Schöpfungsbericht und um die älteste Menschheitsgeschichte. Folgen sollen in späteren Bänden die Sagen der Erzväter, Mosessagen usw. Der große Wert dieser Veröffentlichung für die Völkerpsychologie ist einleuchtend; ein beigefügter Quellennachweis erhöht die Bedeutung des Buches sehr. Es sind wundervolle Stücke in dieser Sammlung neben vielem Geschmacklosen und Barocken. Im allgemeinen spricht aber keine helle und übermütige Phantasie aus den Geschichten, es liegt mehr grübelndes und spitzfindiges Wesen darin, und man stößt sich immer wieder am Eindruck, daß Prachtvolles hätte geschaffen werden können, wenn sich ein großer dichterischer Geist der herrlichen biblischen Stoffe bemächtigt hätte.

Christophorus. Erzählung aus dem Tiroler Volksleben. Von M. v. Buol. 8° (268) Köln (o. J.), Bachem. *M* 3.—; geb. *M* 4.—

Wohl die beste Schrift der M. v. Buol, bedeutende Vorzüge müssen ihr zuerkannt werden: volkstümliche Darstellung, straffe Komposition und ganz besonders eine feste Entschiedenheit in der psychologischen Durchführung des Hauptcharakters. Dieser Christophorus ist ein ganzer Kerl. Voller Streiche, nicht immer harmloser Natur, schon in der Jugend, beim Militär bringen sie ihn sogar auf die Festung. In die Heimat mag er vor Scham nicht mehr. Von seiner Mutter glaubt er sich verstoßen. So irrt er umher. Die Lene, die er in Schande gebracht, möchte er retten. Da ihm das nicht gelingt, verdingt er sich schließlich als Knecht in einem Kapuzinerkloster. Leicht hat er es dort nicht. Seine Freiheit ist arg beschnitten. Aber er hält aus. Unter der väterlichen Leitung eines alten Paters wird er noch ein ganz anständiger Christenmensch. Er weiß es selbst: Stürmisch genießen oder blutend entsagen — für ihn gibt's nichts anderes. Er hat blutend entsagt. Sein Leben darf er sogar für seinen Heiland lassen. Seinen Vetter, einen Priester, der die Wegzehrung zu einem Sterbenden bringen muß, trägt er, ein echter Christusträger, durch einen reißenden Bach. Der Priester und das allerheiligste Sakrament werden gerettet, aber Christophorus büßt sein Leben ein. Als Volksschrift ist das Buch vorzüglich geeignet.

Das Schweigen Christi. Roman aus dem 13. Jahrhundert. Von Anna Freiin v. Krane. 1.—3. Tausend. 8° (452) Köln 1913, Bachem. *M* 5.—; geb. *M* 6.—

In idyllischer Fahrt tragen uns die ersten Kapitel dieses Buches fast unvermerkt in ein wilder und wilder stürmendes Meer der Leidenschaften. Wir sind auf einmal mitten in der Gefühlswelt Isentruds, der Gräfin zu Geiersperg, und durchleben mit ihr die Stimmungen einer Seele, die sich der strengsten Aszese hingibt, ohne doch eine geheime Eifersucht, ihre tiefste, eigensüchtige Leidenschaft, gebrochen zu haben.

Die Dichterin muß selbst viel in der Sphäre des religiösen Ringens erlebt haben, wenn sie dieses furchtbarste Problem, das Heilige zittern machte, mit solcher Sicherheit stellen und durchführen konnte. Allerdings scheint ihre Kraft hie und da zu versagen. Der Stil ist stellenweise mehr wortreich als wuchtig. So möchte manchem das erschütternde Seelendrama, das sich hier abspielt, doch nicht ganz zum Bewußtsein kommen. Das Historische ist durchgehends mehr Staffage als Handlung. Immerhin werden hübsche Szenen aus dem Burg- und Stadtleben des Mittelalters, von seiner derben Frömmigkeit und zarten Mystik geboten. Auch ist das Buch reich an seelenvollen Naturschilderungen und meisterlich gezeichneten Charakteren. Ob gerade die düstere Seite des inneren Lebens und nicht vielmehr die Milde und Schönheit des Evangeliums und seines Wachsens in der Menschenseele das eigentliche Feld der Dichterin ist, könnte vielleicht bezweifelt werden.

Minnesang. Perlen mittelhochdeutscher Lyrik für Schule und Haus. Herausgegeben von Schwester Scholastika. Mit 11 Bildern. [Aschendorffs Sammlung auserlesener Werke der Literatur.] 8° (144) Münster 1913, Aschendorff. *M* 1.—

Mit der ganzen Sammlung kann dieses Büchlein warm empfohlen werden. Es zeigt in seiner Anlage jenen pädagogischen Sinn und Takt, der nur durch lange Schultätigkeit gewonnen wird. Die Anmerkungen und Einleitungen sind wissenschaftlich zuverlässig und zugleich so knapp, daß sie das Poetische nicht überwuchern. Sie sind und wollen nur eine kurze Zusammenfassung dessen sein, was der Unterricht in größerer Ausführlichkeit bieten muß. Die Illustrationen sind hübsch und didaktisch wertvoll und die Übersetzungen dem Schulzweck durchaus angepaßt.

Über Gestehungskosten im Buchdruckgewerbe. Studien zur Preisgestaltung im deutschen Buchgewerbe sowie Buchhandel und der Papiermacherei, besonders von 1890 bis 1910. Von Dr Theodor Francken.

Sonderabdruck aus Schriften des Vereins für Sozialpolitik. Band 142. I: **Untersuchungen über Preisbildung.** Abteilung B: Preisbildung für gewerbliche Erzeugnisse. I. Teil. gr. 8° (VIII u. 252) München 1912, Duncker & Humblot. *M* 6.— (der ganze Band).

Die Schrift dankt ihr Entstehen dem Antrag auf „Schriftenpublikation über die Gestaltung der Waren- und Geldpreise in den letzten 20 Jahren", den Professor Eulenburg Pfingsten 1910 in der Ausschußsitzung des Vereins für Sozialpolitik gestellt hat. Neigung und Beruf haben den Verfasser aus dem weitschichtigen Material das vorstehende Thema auswählen lassen, und, um das Urteil gleich vorwegzunehmen: die Frage nach den Gestehungskosten im Buchdruckgewerbe hat eine durchaus sachgemäße und präzise Antwort gefunden. Nach sehr eingehender, von theoretischer und praktischer Kenntnis zeugender Darlegung der einzelnen Faktoren der Gestehungskosten kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß in den letzten beiden Jahrzehnten eine erhebliche Erhöhung der Herstellungskosten des Druckerzeugnisses eingetreten ist; diese hat ihren hauptsächlichsten Grund in dem Anwachsen der Arbeitslöhne, das seinerseits wieder mit der allgemeinen Verteuerung der Lebenshaltung zusammenhängt. Eine entsprechende Erhöhung des Bücherladenpreises hat aber nicht stattgefunden; das erklärt sich aus der Verringerung des Aufschlags, die ihrerseits wieder zurückzuführen ist auf die größere Nachfrage. Schließlich ist nicht zu vergessen, daß speziell im deutschen Buchgewerbe die Preisgestaltung stark beeinflußt wird durch den hohen Grad der Ausbildung, den hier das Koalitionsprinzip erreicht hat. — Die Lektüre der Schrift regt den Wunsch an, dem Verfasser noch öfter auf verwandten Gebieten zu begegnen.

Miszellen.

Dreikaiserjahr. Daß das Jahr 1914 wieder lebhafter die Schatten des gewaltigen Korsen beschwört, ist nur natürlich. Denn nun ist es ein Jahrhundert, daß sein Thron in schwindelnder Höhe zusammenbrach. Aber ein eigentümliches Zusammentreffen ist es, daß dasselbe Jahr 1914 die Gestalten zweier anderer Weltbeherrscher heraufruft. Denn wenn der Blick über Napoleons Untergang um ein Jahrtausend zurückeilt, dann haftet er an der Bahre des großen Kaisers Karl. Und wieder um acht Jahrhunderte aufwärts, da bestattete man im ewigen Rom Augustus zur letzten Ruhe, der ein Menschenalter lang die Welt regiert hatte.

Augustus, Karl d. Gr. und Napoleon, drei Hochgipfel der abendländischen Geschichte, drei Weltbezwinger und Weltgestalter; jeder von ihnen ein Zeitalter abschließend und ein neues einleitend; jeder weithin ragend über die Zeiten, und darum immer wieder der Gegenstand des historischen Urteiles, der Bewunderung oder auch der Verdammung.

Auch das ist eigenartig, daß diese drei Kaiser inneren, ideellen Zusammenhang haben, insofern jedesmal der Spätere sich durch das voranleuchtende Bild des großen Vorgängers leiten ließ. Karl trat mit dem Gedanken der Kaiserkrönung einfach in die Ideenströmung ein, welche auch nach dem tatsächlichen Untergang des römischen Imperium im Abendland die Vorstellung des augusteischen Universalreiches festhielt und weiterführte, und ein naturgemäßer Ausdruck dieser Auffassung war es, wenn der Frankenkönig bei der Kaiserkrönung am Weihnachtstage 800 vom Papst und römischen Volk geradezu als „Augustus" begrüßt wurde. Napoleon aber sah kein besseres Mittel, um seine Herrschaft annehmbar zu machen, als daß er sie an Karls Kaisertum anknüpfte und als ihr erneuertes Erbe hinstellte.

Alle drei waren groß und bedeutend. Darf man ihre Größe und Bedeutung vergleichen?

Der Ausgangspunkt der drei Gewaltigen ist jedesmal ein politisches Chaos. Oktavian-Augustus und Napoleon sind unmittelbar Söhne der Revolution, durch sie genährt und getragen; ihre Herrschaft begründen sie dadurch, daß sie eben diese Revolution überwinden und zu Boden werfen. Karl hat keine eigentliche Revolution gesehen; aber sein und seines Hauses machtvolles Emporkommen war bedingt durch das entsetzliche Völkerdurcheinander der Völkerwanderung und ihrer Folgen.

Mit überraschender Sicherheit und fast fatalistischem Wagemut geht der 19jährige Oktavian auf sein Ziel los, das denkbar höchste in der Welt, die politische Machtstellung des ermordeten Cäsar, seines Oheims, sich zu erringen. Die Untat an den Iden des März, die „mit männlichem Mut und kindischer Überlegung" (Cicero, Ad Attic. XIV, 21) vollführt war, hatte mit einem Schlage des großen Cäsar mühsames Lebenswerk vernichtet, das Staatsschiff wieder in die brandenden Wogen der Parteileidenschaften und wütender Bürgerkriege hinausgestoßen. Und in diese Brandung wirft sich, wie wenn ein höherer Stern ihn leite, des toten Alleinherrschers junger Neffe, zum Schrecken der besorgten Mutter,

zum Staunen der Menge, die ihn kaum kennt, aber fest entschlossen, die Leitung des führerlosen Schiffes an sich zu bringen. In diesem Kampfe kennt er nicht Rücksicht und nicht Skrupel, in nichts unterschieden von dem typischen Bild eines ehrgeizigen Parteiführers.

Ganz ähnlich, noch abenteuerlicher eigentlich ist Napoleons Emporkommen. Nichts bringt er mit als brennenden Ehrgeiz und den Glauben an sein Glück. Und Ehrgeiz und Glück scheinen sich gegenseitig zu unerhörter Höhe emporzutreiben.

Aber mit der erlangten Herrschaft, mit dem Beginn des eigentlichen politischen Werkes tritt alsogleich ein scharfer Gegensatz zwischen Augustus und Napoleon hervor. Es ist in dem merkwürdigen Lebenslauf des Augustus wohl nichts so merkwürdig wie der Wandel in seinem Auftreten nach der Entscheidungsschlacht bei Aktium (31), nichts auch bezeichnender für seine wahre Größe:

„Muß Unrecht sein, so sei es um den Herrscherthron,
In allem andern übet fromme Zucht und Scheu."

Diese beiden Verse des Euripides, die Augustus selbst ins Lateinische übersetzt hatte, geben auch den Charakter seiner beiden Lebensabschnitte wieder. Der Revolutionsmann von gestern ist heute — und ist bis zu seinem Tode der Verteidiger und Anwalt der bürgerlichen Ordnung, ist der große Friedensfürst, bald der aufrichtige, geliebte Vater des Vaterlandes. Wohl selten haben schonende Klugheit und weise Mäßigung so die Zeitgenossen überrascht, selten auch solche Triumphe gefeiert. Denn diesen Eigenschaften verdankt die Welt Zustandekommen und Bestehen der Kaiserherrschaft. Wahr ist es, daß seit den Tagen des Alexander die politische und kulturelle Entwicklung der Mittelmeerwelt zu einem großen Universalreich, zu einer Weltmonarchie drängte. Mit Cäsars Diktatur schien das Ziel erreicht. Aber welch tiefgehenden Widerstand hatte der erste Alleinherrscher in Rom gefunden und wachgerufen! Unter den Dolchstößen der Verschworenen mußte er erkennen, daß er sich verrechnet hatte. Rom konnte seine republikanische Vergangenheit nicht so leicht vergessen. Da war es nun Augustus, der mit erstaunlicher Geschicklichkeit, ohne Gewalt und Blutvergießen eine Umwälzung ermöglichte, die zu den größten und folgenschwersten der Weltgeschichte gehört. Das war aber nur möglich, wenn Augustus die republikanischen Empfindlichkeiten zu schonen verstand, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu trennen und letzteres in weisen Kompromissen zu opfern. Augustus hat es verstanden, die Hülle der Republik zu behalten, ihren Inhalt aber vorsichtig zu entleeren. Alle Körperschaften, Ämter, Organe blieben bestehen, verloren aber alle Bedeutung oder wurden auf Augustus übertragen, der somit nur als Träger bekannter republikanischer Ämter erschien und den Oberflächlichen das Weiterbestehen der Republik vortäuschen konnte. Diese absichtliche Verschleierung der tatsächlich obwaltenden Machtverhältnisse im Staate ging so weit, daß die staatsrechtliche Stellung des Augustus sich nur schwer definieren läßt, und selbst zwei Forscher wie Gardthausen und Ed. Meyer[1] zu entgegengesetzten Ergebnissen kommen. Aber es wird doch wohl bei Gardthausens Urteil bleiben: „Die weitere Entwicklung hat gezeigt, daß Augustus den Grund

[1] Historische Zeitschrift 1903.

gelegt hat nicht zu einer dauernden Diarchie (zwischen Kaiser und Senat), sondern zur Monarchie, die vier Jahrhunderte bestanden hat."[1]

Napoleon hat die ähnliche Aufgabe nicht gelöst. Zwar kam auch hier tiefstes Ruhebedürfnis und völlige Erschöpfung nach den Greueltagen der Revolution einer tatkräftigen Alleinherrschaft entgegen. Aber der Korse hat die große Wandlung zu machen nicht verstanden, die Oktavian von Augustus trennt. Napoleon blieb zeitlebens, was er gewesen, der große Egoist, und zwar der Egoist im Gegensatz zu den Interessen seines Volkes. Seine ganze Machtstellung war nur ein Piedestal seines Ehrgeizes.

So kommt es, daß Augustus mit seinem Regierungsbeginn vielmehr auf Kaiser Karl hinweist; und wenn Karl sich Augustus zum Vorbild nahm, so war es nur der weise Bewahrer und Mehrer des römischen Imperium. Der Weg zur Höhe des Kaiserthrones war freilich für den Erben Pipins nicht so sehr durch das Gestrüpp staatsrechtlicher Schwierigkeiten und innerpolitischer Bedenklichkeiten behemmt. Der Titel „römischer Kaiser" war ja seinem Inhalt nach wohl schwer zu umgrenzen, die souveräne Machtstellung Karls aber wurde nicht angefochten.

Es ist vor allem die kulturelle Arbeit, die Augustus und Karl nebeneinanderstellt. Beide Universalreiche hatten Kulturaufgaben von durchaus weltgeschichtlicher Bedeutung zu leisten. Die Lösung in beiden Epochen ist untrennbar von den Namen Augustus und Karl.

Die griechische, humanistische Kultur hatte in sich den Auftrag einer Weltkultur, und nur die Ungunst der politischen Zeitläufe verkümmerten diesen Beruf. Auch die römische Republik, die Erbin aller hellenistischen Kulturländer am Mittelmeer, begriff ihre Kulturaufgabe nicht. Sie konnte sich von der niedrigen Politik der Aussaugung geknechteter Provinzen nicht zur Höhe eines auf gleichen Kulturgrundlagen geeinten Universalreiches erschwingen. Für die Weltkultur die weltumfassende Form geschaffen zu haben, ist das Verdienst der römischen Kaiserzeit und damit zunächst des Augustus. Wenn auch das eigentlich schöpferische Zeitalter der Antike längst vorbei war, erst jetzt im römischen Weltreich konnte sie jenen universalen Charakter entfalten, in dem sie als Weltbildung die ganze Folgezeit beherrschte.

Aber neben diesen ideellen Aufgaben drängten furchtbar ernst gar konkrete Bedürfnisse. Die damalige Kulturwelt zeigte die erschreckendsten Züge dekadenter Zersetzung, wie sie in solchem Maße wohl nie mehr zu Tage getreten sind. Augustus begriff seine Pflicht. Wenn auch zur Gesundung der heidnischen Gesellschaft eine höhere Kraft vonnöten war — und schon eben unter Augustus Regierung auf Erden erschien —, all die Reformgesetze des Augustus zur Hebung der sittlichen und sozialen Schäden zeigen den scharf blickenden Regenten und ernsten Volksfreund.

Auch Karls Reichsbildung verkörpert in sich eine Kulturaufgabe von höchster Bedeutung. Nach dem Zusammenstürzen des weströmischen Reiches, nach den

---

[1] Vgl. Augustus I 1345 ff.

wilden Stürmen der Völkerwanderung brachte Karl die Trümmer einer zerschellten Welt und die Ansätze einer neu sich bildenden wieder in ein festes Gefüge, und wie in einem Tiegel suchte er die Stücke mit einheitlichem Geist zusammenzuschweißen. Es war nicht mehr die Welt der Überkultur aus Augustus' Tagen; es waren rohe Barbaren, ohne Bildung und mit noch wenig Religion. Beides, Bildung und Religion, oder besser Bildung durch die Religion und ihre Diener wollte Karl seinem Volke geben, hat er in bewundernswerter Fürsorge ihm gegeben. Die Bildung waren kärgliche Überreste aus der glänzenden augusteischen Kulturblüte. Die Religion war die göttliche, völkererneuernde Kraft, die zu Augustus' Zeit aufleuchtete, von ihm und seinen Nachfolgern auf dem Kaiserthrone aber nicht erkannt wurde. Und darum war auch damals die Kulturblüte im Kultursumpf zu Grunde gegangen. Und weil Karl die Gotteskraft gläubig erkannte, darum ist sein Kulturwerk ein frischer Anfang zum Aufstieg gewesen. Des Augustus Zeitalter ein müdes, düsteres Herbstbild, am Horizont unheimliches Wetterleuchten; Karls Zeitalter ein Frühlingsbild mit Frühlingsbrausen und Frühlingskeimen.

Und neben Augustus' und Karls Kulturbedeutung nun Napoleon? An Begabung fehlte es dem seltenen Manne nicht. An Aufgaben noch weniger. Manches hat er getan. Er hat sogar, ähnlich wie Augustus und Karl, die Bedeutung der Religion zur Hebung und Sittigung des Volkes anerkannt. Aber es fehlte ihm der große Ernst. Seine beiden Vorbilder auf der Kaiserhöhe waren Väter ihres Volkes; Napoleon nur — Herrscher.

Des Augustus Gestalt und Werk hat durch die Jahrhunderte weitergewirkt. Wenn Karl das Idealbild für alle mittelalterlichen Herrscher blieb, so ist das mehr als Schwärmerei, es ist die Anerkennung seiner vorbildlichen Regentenarbeit und seiner Regentengedanken. Napoleon ist aufgeleuchtet und verschwunden wie ein Meteor; er hat nicht erwärmt. Wer möchte ihn zum Vorbild nehmen? Napoleon war einer von den Großen. Neben wahren Größen wie Augustus und Karl kann er nur verlieren. — Karl d. Gr. aber deutet, neben Augustus gestellt, auf eine Herrschergröße, die nicht allein von Menschen kommt, die zugleich und vor allem ist ein Dienst im Namen dessen, der gesagt hat: „Durch mich herrschen die Könige."

Ernst Böminghaus S. J.

Cinquante ans d'„Etudes"! Unter diesem inhaltsreichen Titel veröffentlicht P. Joseph Brucker S. J., einer der ältesten und verdienstvollsten Mitarbeiter der Etudes, einen Aufsatz über Entstehung und Entwicklung der bekannten Zeitschrift der französischen Jesuiten (vgl. Etudes CXXXIV [1913] 5—19). Mit Freude nehmen wir den willkommenen Anlaß wahr, unsere Leser über Werden und Wirken der ausgezeichneten Revue kurz zu orientieren.

Die Etudes stammen aus dem Jahre 1856 und stehen somit eigentlich im 57. Lebensjahre. Da sie aber von 1880 bis 1887 durch die Gewalttätigkeit der französischen Regierung gezwungen wurden, ihr Erscheinen einzustellen, sind es doch nur 50 Arbeits- und Tätigkeitsjahre, auf die sie zurückblicken.

1850 hatten drei italienische Jesuiten zu Neapel eine Zeitschrift gegründet, der sie den bezeichnenden Namen Civiltà Cattolica gaben. Ihre Hauptaufgabe sollte die Darlegung der katholischen Lehre und die Widerlegung der modernen Irrtümer mit allen Mitteln der wissenschaftlichen Forschung sein.

Ein ähnliches Werk unternahmen in Frankreich im Jahre 1856 P. Charles Daniel und der Russe P. Jean Gagarin, indem sie unter dem Namen Etudes de théologie, de philosophie et d'histoire eine Zeitschrift in zwanglosen Lieferungen herauszugeben begannen. Das Unternehmen war im Lande der vielen Revuen ein Wagnis. Es gelang wider Erwarten gut. Von 1859 an erschienen die Etudes vierteljährlich in Heften von 160 Seiten, ausgestattet mit Comptes rendus bibliographiques, mit einer Revue de la Presse und Nouvelles littéraires. 1862 vergrößerte die Zeitschrift ihr Format, kündete ein zweimonatliches Erscheinen an und veränderte den Namen in Etudes religieuses, historiques et littéraires par des Pères de la Compagnie de Jésus. Schriftsteller vom besten wissenschaftlichen Klang unterzeichnen die Hauptartikel, die Bollandisten Victor de Buck, Henri Matagne, Charles de Smedt, die Literaten Arsène Cahour, George Longhaye, die Astronomen, Physiker und Mathematiker Angelo Secchi, Auguste Bellynck, Joseph Delsaux, Ignace Carbonelle u. a.

Inter arma silent musae. Von August 1870 bis September 1871 hüllten sich die Etudes in tiefes Schweigen. Als endlich die Kriegsfurie sich verzogen und der Friede übers Land gekommen, verlegte die Zeitschrift ihren Redaktionssitz, der bis dahin in Paris gewesen, nach Lyon. Nunmehr wurde sie das Organ der vier französischen Provinzen der Gesellschaft Jesu und erfuhr abermals eine Aufbesserung durch die Aufnahme von Bulletins théologiques, philosophiques, scientifiques und einer Chronique des événements du mois.

1880 brach in Frankreich die Verfolgung der Orden und Kongregationen aus. Ende Juni hörten die Etudes auf zu erscheinen. — Erst 1887 gestalteten sich die Verhältnisse etwas günstiger. Ehemalige Redakteure und neue Mitarbeiter der Etudes mieteten sich in eine Wohnung der Rue Monsieur zu Paris ein, und ließen die Zeitschrift wieder ins Leben treten. Von 1897 an erschien sie halbmonatlich. Seitdem machte sich in der inneren Ausgestaltung ein steter Fortschritt bemerkbar, ein emsiges Bemühen, die Etudes aktuell zu gestalten, sie allen Anforderungen der Zeit anzupassen. Besonderes Interesse bieten auch dem Ausländer die Chronique du mouvement religieux en France et hors de France, sowie die Berichte über den Stand verschiedener Wissenszweige, die sog. Bulletins, die eine intime Fühlung mit allen Geistesströmungen der Gegenwart voraussetzen und der Zeitschrift ein höchst aktuelles Gepräge verleihen.

Rückblickend auf die Entwicklung der Etudes in den 50 Jahren ihres Bestehens kommt P. Brucker zum gewiß nicht unbescheidenen Ergebnis, daß sie sich nützlich erwiesen haben. „Obwohl unser Hauptstreben auf die Verteidigung der Rechte Gottes und der Kirche gerichtet war, so bemühten wir uns doch stets, unsere Leser über alle Zeitfragen theologischer, philosophischer, historischer, sozialer, iterarischer, naturwissenschaftlicher und künstlerischer Art zu orientieren. Keine

dieser Fragen dürfte uns entgangen sein. Alle sind Gegenstand ernster und eingehender Forschung gewesen."

1907 stellte denn auch Papst Pius X. der Zeitschrift das Zeugnis aus, daß sie stets die reine, unverfälschte katholische Lehre vorgetragen und die Rechte der Kirche treu verteidigt habe.

Trotzdem blieben den Etudes Angriffe und Anfeindungen nicht erspart. Daß man in akatholischen Kreisen mit ihrer Haltung nicht einverstanden war, ist begreiflich und verzeihlich; daß sogar im eigenen Lager Stimmen laut wurden, die ihre kirchliche Gesinnung in Frage stellten, gehört zu den bittern Erfahrungen und Enttäuschungen, die zu allen Zeiten gemacht werden.

Es war in den Jahren 1862—1870, als unter den führenden Geistern des katholischen Frankreich jene Kontroversen und Meinungsverschiedenheiten auftauchten, die mit den Namen Veuillot, Pie, Dupanloup, Montalembert geschichtlich verknüpft sind. Die Stellung der Etudes war äußerst schwierig. In beiden Lagern standen treffliche, um die Kirche hochverdiente Männer. Neben tiefgehenden Gegensätzen prinzipieller Art waren es besonders auch taktische Fragen und persönliche Differenzen, welche die Gemüter entzweiten. P. Brucker kennzeichnet die damalige Stellungnahme der Etudes mit den Worten: *entschiedene Korrektheit* in der Darlegung der katholischen Lehre, *weise Mäßigung* in der Behandlung strittiger Punkte, *liebevolle Schonung* für die Personen, deren Anschauungen bekämpft wurden. „Die Redakteure und Mitarbeiter der Etudes", meint P. Brucker, „fürchteten sich weniger vor dem Übermaß an Milde als vor dem Übereifer der Strenge; sie waren geneigter, gut auszulegen, als zu verurteilen, zu versöhnen und zu vereinen, als die Gegensätze zu betonen und zu verschärfen."

Diese Haltung zog den Etudes von mancher Seite den Vorwurf der Schwäche und der Halbheit zu. Jugendliche Streiter, die jene Weite des Urteils und Milde der Gesinnung noch nicht erlangt, welche der Vorzug des reifen Alters zu sein scheinen; temperamentvolle Gemütsmenschen, die allzuleicht persönliche Stimmungen und Empfindungen mit prinzipiellen Fragen verquicken, griffen sogar ihre kirchliche Gesinnungstreue an.

Einzelne taktische Fehler und Mißgriffe mögen gewiß in der Hitze des Gefechtes und im Drang der Arbeit vorgekommen sein. P. Brucker gibt es bereitwillig zu, daß die Etudes manchmal zu große Nachsicht und Milde haben walten lassen und anderseits vielleicht hie und da eine unnötige Strenge in Beurteilung der Ideen und Personen an den Tag gelegt haben. Bei aller Richtung des Kompasses auf das Ziel sind auf langer stürmischer Fahrt leise Kursschwankungen kaum zu vermeiden. Die Grenzlinie zwischen zu weitgehender Nachsicht und unangebrachter Strenge ist äußerst fein und im Gewühle des Geisteskampfes oft schwer zu entdecken. Das individuelle Temperament, das umgebende Milieu, die Macht der Erziehung, mannigfache persönliche und soziale Rücksichten pflegen die Stellungnahme des Einzelnen stark zu beeinflussen. Es gehört zu den interessantesten Erscheinungen des wechselvollen Lebens, daß Männer, die ge-

meinsame Prinzipien vertreten und dieselben Ziele verfolgen, in der Art des Vorangehens sich stark differenzieren, ohne daß der eine berechtigt wäre, dem andern Untreue oder gar Prinzipienlosigkeit vorzuwerfen.

Kein einsichtiger und wohlwollender Beurteiler wird den Etudes die Anerkennung versagen, daß sie mit Mut, Treue und Geschick der Kirche gedient haben. Wo es wirklich galt, die Autorität und die Unfehlbarkeit des Papstes zu schützen, die heiligen Rechte der Kirche gegen den Gallikanismus und den Liberalismus zu verteidigen, haben sie den Kampf mutvoll und furchtlos geführt.

Möge es den Leitern und Mitarbeitern der verdienten Revue gelingen, unbekümmert um die kleinlichen Verdächtigungen, die sie noch in jüngster Zeit erfahren, die wegleitenden Worte des P. Brucker zu verwirklichen, „zu dienen ohne Augendienerei, zu reden ohne Furcht, zu leuchten ohne zu blenden, nichts anderes zu suchen als die Ehre ihres Meisters". **Paul v. Chastonay** S. J.

Die Jubiläumsausgabe des Zarathustra. Im Buchhandel wird soeben das hundertste Tausend von Nietzsches Schrift „Also sprach Zarathustra" angezeigt. Es ist ein Jubiläum, und die Nietzsche-Gemeinde wird nicht unterlassen, es in hochtönenden Worten zu feiern. Schon ladet Richard Oehler in der „Frankfurter Zeitung" zu „ernst-nachdenklicher Betrachtung" des großen Ereignisses ein. Das hundertste Tausend des Zarathustra beweist allerdings die weite Verbreitung, welche die Ideen Nietzsches gefunden haben, aber es beweist nichts für deren inneren Gehalt noch für eine Entwicklung im Sinne Nietzsches.

Der Zarathustra ist das persönlichste Werk des Dichters und Künstlers, den man nach der treffenden Bemerkung Alois Riehls mit einem Philosophen verwechseln könnte. In dem persischen Weltweisen schildert er sich selbst, seine Lebensschicksale und besonders seinen titanenhaften, maßlosen Haß gegen das Christentum, dessen wahre Gestalt er nie recht kennen gelernt hatte. In offener Abkehr von der christlichen Kultur verkündet er das Phantom des Übermenschen und verschwendet an ihn all seine Liebe und sein Talent (vgl. diese Zeitschrift LXX [1906] 129 270). Nietzsche oder Zarathustra betrachtet sich selbst als ein Verhängnis und erwartet von seinen Ideen eine Umwertung aller Werte. Am 20. November 1888 schrieb er an Georg Brandes in diesem Sinne: „Ich schwöre Ihnen zu, daß wir in zwei Jahren die ganze Erde in Konvulsionen haben werden." Mit dem Prophezeien ist es eine eigene Sache. Auch Bebel hat es erfahren, als er 1891 in Erfurt um das Jahr 1898 den großen „Kladderadatsch" in Aussicht stellte. Nach zwei Jahren war Nietzsche in traurige Geistesumnachtung gefallen, aber von Konvulsionen auf der ganzen Erde war nichts zu verspüren. Wenn später allmählich die Zahl seiner Verehrer sich mehrte und seine Schriften in immer weitere Kreise drangen, so sind dabei die äußeren Umstände wohl in Betracht zu ziehen. Nietzsche hielt der modernen Seele den Spiegel vor, in dem sie ihre Gedanken und Gefühle, ihr Suchen und Sehnen, ihre Leere und Zerrissenheit wiederfand. In diesem Spiegel sah sie gerade ihre Fehler in Tugenden verwandelt. Der schrankenlose Individualismus, die Predigt von dem

freien, selbstherrlichen Menschen schmeichelte den Stolzen, und seine schonungslose Kritik des Bestehenden mußte ihm alle Geister der Zersetzung zugesellen. Nimmt man dazu seine prickelnde, fesselnde Sprache, so hat man die Gründe, die das hundertste Tausend des Zarathustra begreiflich machen. Dabei verkennen wir keineswegs, daß Nietzsche manch treffendes Urteil über Dinge und Menschen gefällt und in meisterliche Form gegossen hat. Aber seine Zugeständnisse an den Zeitgeist und der Mangel jeglicher Selbstzucht machen ihn unfähig, ein Lehrer und Erzieher, kurz ein Philosoph zu sein. Seine Sprache, die wie Musik eingeht, nimmt Geist und Sinn des Lesers gefangen, aber sie zwingt nicht zu ernster Nachprüfung des Gelesenen. Sie tanzt und will Tanzende. „Erhebt eure Herzen, meine Brüder, hoch, höher! Und vergeßt mir auch die Beine nicht! Erhebt auch eure Beine, ihr guten Tänzer, und besser noch: ihr steht auch auf dem Kopf!" Das Auf-den-Kopf-stellen ist allerdings die Stärke Nietzsches. Von ihm selbst gilt, was er von dem „Schauspieler großer Sachen" schreibt: „Umwerfen — das heißt ihm: beweisen. Tollmachen — das heißt ihm: überzeugen." Aber auf die Dauer wird es der Mensch müde, auf dem Kopfe zu stehen, und auf den Rausch der tollen Einfälle pflegt die Ernüchterung zu folgen. Wann und wie bald, hängt freilich von der Tiefe des Rausches ab. Je mehr mit den Schriften Nietzsches seine Ideen und Schlagwörter in die Massen dringen, desto klarer werden sie sich als eine reiche Quelle der gedanklichen und sittlichen Anarchie ausweisen, an deren Behebung so viele heute vergebens arbeiten. In einer lichten Stunde ist auch Nietzsche diese Gefahr seiner grundstürzenden Lehren zum Bewußtsein gekommen. Mahnend läßt er Zarathustra zum Jüngling sprechen: „Auch deine schlimmen Triebe dürsten nach Freiheit. Deine wilden Hunde wollen in die Freiheit; sie bellen vor Lust in ihrem Keller, wenn dein Geist alle Gefängnisse zu lösen trachtet ... Nicht das ist die Gefahr des Edlen, daß er ein Guter werde, sondern ein Frecher, ein Höhnender, ein Vernichter. ... Einst dachten sie Helden zu werden; Lüstlinge sind es jetzt." Diese Lüstlinge, die Nietzsches Umwertung ins Grobsinnliche übersetzen, wird keine Erinnerung an den Übermenschen und keine Fernsten-Liebe bändigen. Aber nicht nur der „blonden Bestie", auch dem „Edlen" kann ein unerreichbares Traumgebilde keine sittliche Kraft im Kampfe gegen das Niedrige und Gemeine leihen. Er muß gewahren, daß Nietzsche, so groß im Niederreißen, im positiven Aufbau völlig versagt, und daß er andern keinen geistigen Lebensinhalt zu bieten vermag, weil er selbst in sich ein gebrochener, von seinen Leidenschaften zerrissener Mann war. Seine Schriften sind der Aufschrei eines erlösungsbedürftigen Herzens, das die Quelle der Wahrheit und des Friedens verlassen hat und nun vergebens nach einer neuen Sonne seines Lebens ausschaut. Aber „es ist nicht wohlgetan, zum Führer den Verzweifelnden zu wählen". Daher ist es erklärlich, wenn sich die geistige Oberschicht auch der Modernen nach andern Propheten umsieht und Nietzsche mehr und mehr den „Fliegen des Marktes" überläßt. Wenn selbst Ernst Horneffer, der viele Jahre den Mohammed Nietzsches gespielt, jetzt von ihm abrückt und in der Überwindung des Nietzscheschen Individualismus die vornehmste Aufgabe unserer Kultur sieht (M.-Augsburger Abendzeitung 1913, Nr 343), so darf man darin

wohl ein Zeichen sehen, daß der Nietzsche-Kult trotz der steten Neuauflagen seinen Höhepunkt überschritten hat. Die Menschheit kann nicht von Träumen und Tänzen leben.

Max Pribilla S. J.

Der Dritte deutsche Arbeiterkongreß, der zu Berlin durch die christlich-nationale Arbeiterschaft vom 30. November bis 3. Dezember 1913 abgehalten wurde, ist unter mehrfacher Hinsicht als eine erfreuliche Erscheinung zu buchen. Erfreulich ist zunächst der Beweis, der in ihm selbst lag, daß die soziale Arbeit des letzten Menschenalters nicht vergebens war. Diese Arbeiterschaft hat das Ziel erreicht, ist innerlich eingereiht in die Gesellschaft, würdig, neben jedem andern schaffenden Stand zu stehen. Das zeigte sich im sozialen Wissen und Verständnis der Führer, die mit Stolz von sich sagen können, daß sie Männer sind aus eigener Kraft. Das zeigte sich besonders in der steten Rücksichtnahme auf die andern Berufsstände, in der Bereitwilligkeit, für ihr Gedeihen im Geiste der Solidarität auch fernerhin öffentliche Lasten zu tragen. Das führt zu einer andern erfreulichen Tatsache. Gerade der Kongreß der Arbeiter wollte ausdrücklich national und christlich zugleich sein. Damit stellte er sich programmgemäß auf den Boden der christlichen Solidarität aller Stände, der christlichen Gemeinschaftsarbeit. Unklarheit über seine Ziele konnte nicht aufkommen. Das Festhalten an diesem Standpunkt auch bei Besprechung wirtschaftlicher Sonderinteressen bietet allein sichere Gewähr, daß über dem eigenen engen Vorteil nicht das Wohl des Ganzen, nicht die hohen gemeinsamen Ideale vergessen werden. Diese klare Prägung zeichnete den christlich-nationalen Arbeiterkongreß vor manchen andern in unsern Augen aus. Und schließlich gibt uns dieser Tag die freudige Hoffnung, daß er auch die Träger der christlichen Sozialreform außerhalb des Arbeiterstandes selbst mit neuer Schaffensfreude erfüllt hat. Tut dies doch wahrlich heute not. Noch sind die Februarerlasse von 1890 nicht voll erfüllt, da zieht sich schon immer mehr um die Sozialreform bedräuendes Gewölk zusammen. Demgegenüber hat der Kongreß mit sachlicher Festigkeit auf die Probleme hingewiesen, die ihm zunächst weiterer Lösung bedürftig erscheinen: Arbeitslosen- und Wohnungsfürsorge, Lebensmittelversorgung der Arbeiterfamilie. Vor allem aber lag ihm daran, die Wahrung eines der wichtigsten Naturrechte des Menschen erneut zu fordern, des freien Vereinigungsrechtes. Gerade die heftigen Angriffe desselben in Theorie und Praxis beweisen, daß es sich hier um den Lebensnerv einer jeden, auch der christlich-nationalen Arbeiterbewegung jeglicher Richtung handelt. Dieses Recht wird darum auch stets in der christlichen Sozialpolitik einen Hüter finden.

Konstantin Noppel S. J.

Der hl. Ignatius von Loyola als Klassiker der Religion[1]. Eine Sammlung von Monographien über „die Klassiker der Religion", die in einem Berliner protestantischen Schriftenvertrieb erscheint, von einem protestantischen

---

[1] Ignatius von Loyola. Von Dr phil. Philipp Funk. [Die Klassiker der Religion. Herausgegeben von Lic. theol. Gustav Pfannmüller. VI. Bd] 8° (172) Berlin-Schöneberg 1913, Protestantischer Schriftenverlag. *M* 1.50

Lizentiaten der Theologie geleitet wird und in friedlichem Durcheinander Namen wie Paulus, Tertullian, Augustin, Dionysius Areopagita, Franz von Assisi, Tauler, Thomas von Kempen, Savonarola, Luther, Zwingli, Calvin, Erasmus, Hans Denk, Schwenkfeld, Zinzendorf, Schleiermacher, Sailer und viele andere enthält, erweckt bei Katholiken gewiß einen zwiespältigen Eindruck. Derselbe wird auch kaum gebessert durch die Wahrnehmung, daß in der Galerie solcher Klassiker Ignatius von Loyola mitten zwischen Servet und Pascal ebenfalls einen Platz erhält. Daß aber gar der heilige Name Jesus in diesem Pantheon glänzen soll als einer unter vielen, wenn auch vielleicht als primus inter pares, wird selbst noch von manchen Protestanten als eine Geschmacklosigkeit peinlich empfunden werden.

Doch hier haben wir es einstweilen nur mit dem Bändchen über Ignatius von Loyola zu tun, dessen Bearbeitung einem „Katholiken", nämlich dem Herrn Dr Philipp Funk, dem Herausgeber des modernistischen „Neuen Jahrhunderts" anvertraut ist. Auch das ist noch nicht geeignet, alle Bedenken zu verscheuchen, denn solche Brüder sind oft nicht die brüderlichsten. Doch wollen wir gleich vorausschicken, daß unsere Befürchtungen von dieser Seite nur zum Teil eingetroffen sind.

Der Ton der Schrift ist würdig und verrät in der Einleitung eine allerdings sehr gedämpfte Teilnahme, fast möchte man sagen Bewunderung für den Heiligen. Der Verfasser scheint selbst darob ein wenig erschrocken zu sein und beeilt sich, seine protestantischen Leser zu beruhigen: „Ignatius von Loyola als religiöse Persönlichkeit und erfolgreichen Vertreter eines bestimmten religiösen Ideals zu zeichnen, ist nicht bloß eine notwendige Vorarbeit zum Verständnis des Jesuitismus, sondern ein Stück einer Geschichte der christlichen Frömmigkeit. . . . Insofern gehört also der Stifter des Jesuitenordens zu den Klassikern der Religion, nicht als ob seine religiöse Richtung eine klassische, genuine Erfassung des Christentums wäre, sondern weil er der Meister und Gesetzgeber einer neuen Art christlicher Lebensgestaltung und religiösen Empfindens ist" (S. 7—8).

Nach der Einleitung, die einige dreißig Seiten umfaßt und große Abhängigkeit von Gothein verrät, will Funk entsprechend dem Programm der Sammlung Ignatius in seinen eigenen Worten zu uns sprechen lassen. „An ihrem [der religiösen Klassiker] unerschöpflichen Innenleben soll sich unser eigenes religiöses Leben entzünden und nähren", sagt Liz. Pfannmüller.

Wie faßt nun Dr Funk diese Aufgabe an? Die erste Stelle räumt er jenen Lebenserinnerungen ein, die Ignatius in seinen letzten Lebensjahren (1553—1555) dem P. Gonzalez de Camara (Gonçales, Consalvius) mündlich erzählte, und die Gonzalez in möglichster Treue kurz aufnotierte und danach einem Schreiber erst spanisch und dann, als er keinen Spanisch verstehenden Schreiber mehr hatte, den Schluß italienisch in die Feder diktierte. Die Bollandisten haben diese Erinnerungen, die anerkanntermaßen einen sehr hohen Quellenwert besitzen, schon im Jahre 1731 in einer guten lateinischen Übersetzung

herausgegeben, und diese ist später auch separat erschienen (Paris 1873). Nach dem lateinischen Text sind die Erinnerungen von Heinrich Böhmer 1902 ins Deutsche übersetzt worden (man vergleiche darüber diese Zeitschrift LXIII [1902] 241). Funk hat Böhmers Übersetzung an mehreren Stellen verbessert, aber immer noch zu viele Verstöße von ihm übernommen. Einige davon würde er vermieden haben, wenn er die erwähnte Besprechung unserer Zeitschrift gekannt hätte. Schlimmer ist aber, daß er noch 1913 schreiben kann: „Das spanisch-italienische Original ruht bis jetzt unzugänglich im Archiv der Gesellschaft Jesu in Rom. In der Monumentalausgabe Monumenta Societatis Iesu historica, Abteilung Monumenta Ignatiana, sollen sie (die Erinnerungen) neu herausgegeben werden“ (S. 168). Er weiß also nichts davon, daß diese Ausgabe schon seit zehn Jahren vorliegt (Monum. Ignatiana. Series quarta I 31—98). Ein solches Versehen wirft kein gutes Licht auf seine Arbeitsweise und läßt diesen Teil der Schrift schon bei der Geburt als veraltet erscheinen. Das falsche Datum „August 1556“ (S. 51) ist wohl Druckfehler.

Trotzdem ist dieser Bestandteil des Büchleins immer noch als der am wenigsten mißlungene zu bezeichnen, weil Funk sich da streng auf die Rolle des Übersetzers beschränkt. Die folgenden drei Abschnitte sind betitelt: „Regeln für das geistliche Leben“, „Die geistlichen Exerzitien“, „Aus dem Brief über den Gehorsam“. Da waltet der Übersetzer bald mehr bald weniger als Bearbeiter und nimmt dabei seine Aufgabe zu leicht. Wir glauben zwar gern, daß er die Gedanken des Heiligen getreu so geben wollte, wie er sie erkannte. Absichtliche Verdrehung oder Unterschlagung nehmen wir keineswegs an, aber ein getreues Bild entsteht auf diesem Wege nicht.

Schon daß er die „Regeln für das geistliche Leben“ aus dem Exerzitienbüchlein herausnimmt und als eigene Schrift bewertet, ist willkürlich, und die Begründung (S. 21) ist verfehlt: „Sie enthalten im Kerne die ganze Eigenart der neuen ignatianischen Frömmigkeit.“ Das gilt doch eher von den Exerzitien als Ganzem. Zudem sind die Regeln vom Almosen ausgelassen und jene von der Mäßigkeit bei den Exerzitien verblieben, weil sie zufällig bei der dritten Woche stehen. Von Unrichtigkeiten im einzelnen sei nur eine notiert: Daß wir „mit unsern bloßen natürlichen Kräften“ Versuchungen überwinden können und sollen (S. 115), sagt Ignatius nicht.

Die hierhergehörige Behauptung, daß „seit der Alleinherrschaft der ignatianischen Methode die Skrupulosität zum Erbübel der katholischen Frömmigkeit geworden sei (S. 23), ist eine haltlose Phrase. Wer ein wenig in die Geschichte der Moral und Aszese hineingeblickt hat, der weiß, daß im 15. und Anfang des 16. Jahrhunderts Skrupulosität und Verzagtheit eine vielbeklagte Erscheinung waren; man braucht nur zu lesen, was Grisar in seinem Luther (II 555 bis 563 „Ein Zeitübel: Zweifel und Melancholie“) darüber mitteilt, oder was der hl. Antonin und die andern Moralisten und Summisten zu dem Kapitel geschrieben haben. Und doch hatte jenes Geschlecht robustere Nerven als das heutige.

Schlecht ist Funk natürlich auf die Regeln über die rechte kirchliche Gesinnung (ad sentiendum cum Ecclesia) zu sprechen: „In diesen Regeln widerspricht Ignatius seiner eigenen Anlage und Vergangenheit und gibt sich ganz der antireformatorischen Reaktion hin" (S. 23). Er meint darum, sie seien erst in Rom während seines Generalats unter dem Eindruck der Kreise um Caraffa und um Kajetan von Thiene entstanden. Das ist unrichtig.

Im April 1541 wurde Ignatius von seinen neun Mitbrüdern (das war damals der ganze Orden) zum General gewählt. Die erste datierte Abschrift der fertigen Exerzitien, und zwar einer lateinischen Übersetzung, war schon im Juli desselben Jahres fertig. Alles spricht aber dafür, daß der Abschluß des spanischen Originals schon einige Jahre früher in Paris erfolgte. Wenn man antireformatorischen Einfluß suchen will, so wird man eher an den seligen Märtyrer Johannes Fisher und seine Schriften gegen Luther denken, besonders an die Assertionis Lutheranae Confutatio, die 1523 und 1525 in Paris und Köln gedruckt war und deren Verfasser 1535, als Ignatius zu Paris weilte, der Tyrannei Heinrichs VIII. zum Opfer fiel.

Die nun folgenden „Geistlichen Exerzitien" (S. 129—159) sind von Funk so zusammengeschnitten, daß der Titel besser lautete: Bruchstücke aus den geistlichen Übungen. Die Bearbeitung mag ihm Mühe genug gekostet haben; absichtlich entstellen wollte er sie gewiß nicht, sondern nur die ihm charakteristisch scheinenden Stücke in lesbarer Übersetzung oder Umschreibung bieten. Auf diesem Wege aber erhält niemand eine Vorstellung von dem, was an den Exerzitien das Wesentliche ist, von ihrer Wirkung auf das geistliche Leben. Die Einleitung sucht das einigermaßen zu ersetzen; aber wenn Funk spricht und wenn Ignatius spricht, so ist das zweierlei. Dabei kennt er hier wie bei dem Brief über den Gehorsam nur die hergebrachte lateinische Übersetzung. Wenn er auch den Unterschied zwischen der Person des Stifters und dem Orden oder dem „Jesuitismus" über Gebühr hervorhebt, so hätte es doch dieser Annahme und dem ganzen Programm entsprochen, daß er beide Stücke nicht nach dem Text des Instituts, sondern nach dem spanischen Original, die Exerzitien aber wenigstens nach der wörtlichen Ausgabe von P. Roothaan geboten hätte. Auf Kritik von Einzelheiten sei verzichtet.

Kaum Günstigeres ist über das letzte Stück zu sagen. Es ist der Brief vom 26. März 1553 über die Tugend des Gehorsams, den Funk auf höchstens ein Viertel seines Umfanges verkürzt. Die Auswahl der Bruchstücke ist mit übergroßer Willkür getroffen, Sätze sind ohne jedes Auslassungszeichen gekürzt und verstümmelt, so daß sie schroffer lauten, als wenn man sie ganz liest, und wichtige Abschnitte sind völlig weggefallen. Dies ist um so bedenklicher, da Funk einen Widerspruch zwischen der hier ausgesprochenen Lehre und dem von Ignatius selbst beobachteten Verhalten entdecken will. Eine weniger oberflächliche Betrachtungsweise könnte ihm zeigen, daß er damit nur protestantischen Mißverständnissen zu viel Ehre antut. Ebenso unbegründet ist ein anderer Gegensatz, den er zwischen der eigenen Aszese des Heiligen und den Anweisungen

herausfindet, welche Ignatius in den Exerzitien für andere aufstellt. Dagegen ist es dem Verfasser hoch anzurechnen, daß er das schwachsinnige Buch von G. Lomer: „Vom Erotiker zum Heiligen“, rundweg ablehnt und als „ein bedauerliches Produkt eines pseudowissenschaftlichen Dilettantismus“ brandmarkt. Dafür wird H. Boehmers Schrift „Die Jesuiten“ als „durchaus objektiv gehalten“ empfohlen. Unsere Leser wissen darüber etwas mehr (vgl. diese Zeitschrift LXXXIV 544 ff). Trotz der hier verzeichneten Mängel kann es nicht schaden, wenn Funks „Klassiker“ von Protestanten aufmerksam studiert wird, weil er doch immerhin gegenüber den älteren Zerrbildern einen Fortschritt einleitet. Es wäre darum gar nicht unmöglich, daß vor dem Buche in ähnlichem Tone gewarnt würde, wie neulich vor dem schwäbischen Pietistentraktätchen aus Winnenden (vgl. diese Zeitschrift LXXXV 471 ff) in polterndem Tone gewarnt wurde: „Das Totschweigen der Gefährlichkeit . . . bringt auf den Gedanken, ein verkappter Jesuit habe mit dieser Broschüre dem Orden einen Dienst leisten wollen“ (Die Reformation. Begründet von Hofprediger A. Stoecker. 1913, Nr 21).

Matthias Reichmann S. J.

Rabindranath Tagore. Das hatten wir deutsche Literaturbeflissene mit unserer weltbekannten Belesenheit uns nicht träumen lassen, daß irgendwo auf dieser kleinen Erde ein ganzes Volk für einen großen Dichter schwärmte, den wir nicht einmal dem Namen nach kannten. Daher denn unser aller wortlose Beschämung, als die 150 000 Mark des literarischen Nobelpreises nach — Bengalen flossen.

Ein schwedischer Akademiker, Per Hallström, war dann so gut, uns in der „Vossischen Zeitung“ (1913, Nr 586) zu versichern, Tagores Lieder seien so einfach und klar, daß sie vom bengalischen Volke immer und überall gesungen würden, und dabei seien sie „so tief und gehaltvoll, so persönlich und künstlerisch vollendet“, daß sie selbst ohne den Zauber der ursprünglichen Rhythmen einen Europäer „in innerster Seele ergreifen und packen“ müßten. Außer zwei Liederbüchern, einem weltlichen (The Gardener) und einem geistlichen (Gitanjali), die Tagore selber in englische Prosa übersetzt hatte, nennt Hallström nur noch die von einem Landsmann des Dichters herausgegebenen Glimpses of Bengal Life. „Das ist alles“, sagt er, „was uns bisher zugänglich geworden ist von einer überreichen und wechselvollen dichterischen Produktion auf nahezu allen Gebieten der schönen Literatur: Lyrik, Drama, didaktische Poesie und Prosa, Predigten und Essays über die verschiedensten Erscheinungsformen des kulturellen Lebens.“ Aus eigener Anschauung weiß also auch Hallström nicht eben viel. Deshalb fügt er an die Mitteilung, daß „manche in dem Auftreten Tagores die Einleitung zu einer neuen Renaissanceperiode für Europa unter dem Einfluß altindischer Kultur und Weisheit“ sehen, den klugen Vorbehalt: „Damit mag es nun sein, wie ihm wolle.“

So zaghaft ist Frederik van Eeden nicht. Zwar fragt auch er in der „Frankfurter Zeitung“ (Wochenblatt 1913, Nr 47) mit einem wenigstens rhetorischen Zweifel: „Wird jemand an meinen Ernst glauben, wenn ich behaupte, dieses Ereignis sei bei weitem das wichtigste aller, die das 20. Jahrhundert uns bisher

gebracht?" Aber dann wachsen ihm die Schwingen. Die Bedeutung Tagores liege nicht darin, daß er „hübsche indische Nationalverse" schreibe, die nur von „einzelnen Literaten und Ästheten" genossen werden können, sondern er sei „Dichter im höchsten Sinne", d. h. er sei „in erster Reihe Ethiker, Prophet, Tatenmensch und Gottsucher". In den Gitanjali (die van Eeden ins Holländische übersetzt hat), spreche er zu seinem Gotte: „Aus meinen Gedanken werde ich versuchen, alle Lügen zu entfernen, da ich weiß, daß du die Wahrheit bist, die in meinem Geiste das Licht der Vernunft hat angezündet. Immer werde ich versuchen, alle Bosheit aus meinem Herzen zu vertreiben, und meine Liebe in Blüte zu erhalten, da ich weiß, daß du wohnest im innersten Heiligtum meines Herzens. Und es wird mein Streben sein, dich in allen meinen Taten zu offenbaren, da ich weiß, daß es deine Macht ist, die mir Kraft zum Handeln gibt."

Jeder sieht, daß solche Gedanken auch schon in der Bibel stehen. Aber der holländische Tolstoj belehrt uns: „Mit Verlaub, ihr frommen Gläubigen! Es gibt noch so etwas wie einen Klang von echter Wahrheit, und es soll so etwas geben wie Harmonie in Glauben, Worten und Taten. Bei euch okzidentalen Pseudochristen klingen die frommen Worte falsch, und bei euch ist zwischen Worten, Taten und Religion oft eine abscheuliche Disharmonie." Bei Tagore aber ist nur „Wahrhaftigkeit und Einklang", „keine Pose, keine Heuchelei, keine Affektiertheit". Mag sein. Aber sind alle Orientalen wie Tagore? Und sind alle christlichen Okzidentalen Pseudochristen? Wie eng muß die Welt sein, in der van Eeden lebt, daß er mit harmloser Selbstverständlichkeit schreiben kann: „Im Orient ist die religiöse Weisheit, die Beschaulichkeit, das Zusammenleben mit der Gottheit, das uns so fremd geworden ist, in seinem wahren Wesen besser erhalten!" Wäre man boshaft, so würde man darauf mit einem andern Satze antworten, den derselbe van Eeden zwei Spalten weiter an Tagore richtet: „Jetzt kommen die Reporter und die groben Neuigkeitshascher und die geldgierigen Agenten und Verleger und die dummen Anbeter und die verliebten Damen und all diese schreckliche Philisterei der okzidentalen Kultur, um dich zu bedrängen und zu hetzen."

So arm ist also ein gewisses Europa geworden, daß es seine geistige und religiöse Erneuerung wieder einmal von der heidnischen Weisheit Indiens erhofft! Ein neues Werben für die Abkehr von den Idealen des Christentums gilt als die erfreulichste Wirkung eines Preises, der stiftungsgemäß das „idealste" Werk der Literatur krönen soll! Da darf die Frage wiederholt werden, die im November 1908 der Privatdozent Schiele in der „Evangelischen Freiheit" aufwarf: „Bemühen wir uns schon so um das Verständnis des Katholizismus wie um das der Weden, des Buddhismus, des Islams?" **Jakob Overmans** S. J.

Dichterpredigten. Bekanntlich hat der protestantische Pfarrer an der Ansgarkirche in Bremen, Julius Burggraf, in den letzten Jahren Predigten über Schiller, Schönaich-Carolath und Goethe gehalten. Wie vorauszusehen war, fand das Wagnis auch auf evangelischer Seite viel Widerspruch. Deshalb schrieb Burggraf kurz vor seinem Tode einen Aufsatz „Zur Rechtfertigung der Dichterpredigt". Der Verfasser sucht da aus seinem Lebensgang den Nachweis abzuleiten, daß er

nicht „aus müßiger Neuerungssucht, aus willkürlicher Liebhaberei und Laune“, sondern aus einer Art innerer Nötigung diesen Weg gewählt habe. Er spricht von den engen Wechselbeziehungen zwischen Kunst und Religion und fragt dann zuversichtlich: „Sollte da nicht auch die in Andacht versammelte Gemeinde es ihrer Kirche danken, wenn diese in die Welt des Künstlers und Dichters, soweit sie sich vor dem Volksbewußtsein als Seher heiliger Wahrheit legitimiert haben, hineingreift? wenn die Predigt von dort schöne große Geistesgebilde den Herzen näher bringt, indem sie dieselben mit ihrem eigenen evangelischen Leben durchsetzt und nach ihrer gottesdienstlichen Art beleuchtet? Sollte ihr nicht gerade darin die Möglichkeit einer besondern Feierstunde religiöser Erbauung gegeben sein?“

Der Kritiker der gewiß nicht „engherzigen“ „Münchener Neuesten Nachrichten“ (1913, Nr 550) sagt dazu sehr richtig: „Freilich setzen derartige Predigten eine Zuhörerschaft voraus, die wohl selten in Kirchen und da nur in ganz großen Städten zu finden ist.“ Auch wegen der unzureichenden literarischen Befähigung der meisten Prediger zweifelt dieser Kritiker, ob der Gedanke Burggrafs, selbst „abgesehen von kirchlichen Hemmnissen und gemeindlichen Schwierigkeiten“, Schule machen werde. Man könne wohl von Burggraf lernen, aber ihn nachzuahmen sei „eine Vermessenheit“.

Daß uns Katholiken solche Vermessenheit meilenfern liegen muß, bedarf keines Wortes. Auch uns führt alles Große in Kunst und Literatur zu dem empor, der sich in diesen Schöpfungen des Menschengeistes noch herrlicher offenbart als in den Wundern der Erde und der Sternenwelt. Aber in unsern Kirchen wollen wir einer Offenbarung lauschen, die unendlich erhabener und heiliger ist, die Gott uns durch seinen göttlichen Sohn geschenkt hat, und deren Lauterkeit uns letzten Endes unfehlbar verbürgt ist. Für uns bestehen die Voraussetzungen nicht, von denen aus ein Kritiker in der „Kölnischen Zeitung“ (1913, Nr 1148) die bange Frage stellt: „Greift hier nicht holder Wahn zu einem verzweifelten Mittel, um den fortschreitenden Prozeß einer innerlichen Verarmung der Kirche aufzuhalten?“ Unsere Kirche ist nicht verarmt, sie hat nichts von den ihr anvertrauten Reichtümern preisgegeben, aber sie hat auch kein wahres Kulturgut je von sich gewiesen. Von Burggraf sagt die „Kölnische Zeitung“: „In seiner Seele wuchs lebenspendend ein neues Christusbild empor, das Bild eines germanischen Christus, der sich an den Schätzen unserer klassischen Literatur bereichert hat. Dieser germanische Christus, den seine Beredsamkeit mit hoher Schwungkraft vor die Seele zauberte, sollte der religiösen Bleichsucht unserer Zeit durch frische Lebenssäfte wehren, der matten Gemeinde in rauschenden Strömen Licht und Leben zuführen.“ Dieser Christus ist uns Katholiken zu klein. Uns genügt nur der ewig alte und ewig neue, den die Evangelien malen. Und besser als jede Goethepredigt gefällt uns das Wort, das Goethe selber im letzten Jahre seines Lebens zu Eckermann gesprochen hat: „Mag die geistige Kultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern wie er will, über die Hoheit und sittliche Kultur des Christentums, wie es in den Evangelien schimmert und leuchtet, wird er nicht hinauskommen!“

Jakob Overmans S. J.

Licht über den Schädel von Piltdown. Schon seit einem Jahre gehen in Tagesblättern und illustrierten Zeitschriften fabelhafte Berichte um über einen 1912 zu Piltdown in der englischen Grafschaft Sussex entdeckten Menschenschädel. Derselbe sollte aus der Tertiärzeit stammen; durch die Phantasie eines Zeichners wurde alsbald im „Kosmos" der affenähnliche Tertiärmensch von Piltdown, wie er leibte und lebte, bildlich hergestellt. Soeben hat der Münchener Anthropolog F. Birkner in der Zeitschrift „Natur und Kultur" (XI, 1. Heft) eine kritische Beurteilung dieses neuen Fundes veröffentlicht. Nach der Mehrzahl der Forscher ist der Schädel nicht tertiär, sondern diluvial und stammt etwa aus der Zeit des Heidelberger Menschen. Woodward veranlaßte die Rekonstruktion des Schädeldaches aus den in verschiedenen Jahren gefundenen und nur mangelhaft zusammenpassenden Bruchstücken. Danach soll der Rauminhalt desselben nur 1070 ccm betragen haben, was Birkner als recht fraglich nachweist. Noch zweifelhafter ist die Wiederherstellung des Unterkiefers aus einem Fragment der rechten Hälfte desselben; sie ist schimpansenähnlich ausgefallen, obwohl das tatsächlich vorhandene Stück menschliche und nicht äffische Eigentümlichkeiten zeigt. Am bedenklichsten aber ist die Rekonstruktion der Hirnoberfläche des Piltdowner Menschen, welche Elliot Smith aus dem Abguß der Innenfläche des Schädels entziffern wollte. Sein Schluß, daß dieses Gehirn das primitivste und affenähnlichste aller bisherigen menschlichen Gehirne sei, ist nach Birkner durchaus unbegründet. Auf der Jahresversammlung der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft vom 3. bis 9. August 1913 schlossen sich auch Klaatsch, E. Fischer und F. v. Luschan den kritischen Bemerkungen Birkners über die Rekonstruktion des Piltdowner Menschen an. Letzterer hält die Schädelreste sogar für rezent, Klaatsch dagegen für die eines weiblichen Individuums der Neandertalrasse. Da jedoch die Stirn höher ist als beim Neandertaltypus und die Überaugenwülste fehlen, nähert sich der Schädel mehr jenem des modernen Menschen. Birkner glaubt daher, der Piltdown-Mensch könne als Ahne der Cro-Magnon-Rasse des jüngeren Paläolithikums aufgefaßt werden, wenn der Fund sich überhaupt als altdiluvial bestätige. So ist denn der kühne Traum von der Entdeckung eines affenähnlichen Tertiärmenschen abermals ausgeträumt.

E. Wasmann S. J.

Zweikampf und Ehre.

In den drei Jahren, welche seit dem Erscheinen unseres letzten Artikels über den „Kreuzzug gegen das Duell“ (diese Zeitschrift LXXIX 32 ff) verflossen sind, hat der Kampf gegen die brutale Unsitte nicht geruht. Die Liga gegen den Zweikampf hat ihre Tätigkeit in Wort und Schrift fortgesetzt, in den gesetzgebenden Körperschaften sind lange und scharfe Verhandlungen geführt worden, und es ist nicht zu leugnen, daß die Zahl der Männer, welche offen und unzweideutig für die Berechtigung der Duellsitte eintreten, auf ein kleines Häufchen zurückgegangen ist. Es hält auch allzu schwer, vernünftige Gründe auszuklügeln gegen die wuchtige Logik, mit der die bedeutendsten Philosophen, Theologen, Rechtslehrer und andere Männer der Wissenschaft wie des praktischen Lebens, besonders auch Volksvertreter aller Parteien, den geadelten Mord und seine Mitschuldigen gebrandmarkt haben. Ihnen gegenüber beschränken sich die Vertreter des Kavalierstandpunktes meist darauf, mildernde Gründe für jene im übrigen „doch ganz respektabeln“ Standesgenossen geltend zu machen, welche den Anschluß an die neue Zeit noch nicht finden konnten. Aber auch dies Spiel muß ein Ende haben.

Was ist Ehre? Man hört oft behaupten, das Duell sei eine echt deutsche, urgermanische Einrichtung und stehe mit einem besonders hoch entwickelten Ehrgefühl der alten Deutschen in natürlicher Verbindung. Diese Ansicht hat jedoch stärkere Gründe gegen sich als für sich. Bei allen rohen Naturvölkern, bei denen die öffentliche Rechtspflege mangelhaft ist und oft ganz versagt, findet sich die Erscheinung, daß Selbsthilfe: Blutrache, Privatfehden, oder, wenn es hoch kommt, abergläubische Gerichtsformen: „Gottesurteile“, Giftprobe, Wasserprobe, Feuerprobe, Lanzen- oder Schwertprobe u. dgl., die Stelle einer richterlichen Entscheidung vertreten müssen. So war es zeitweilig auch bei unsern Vorfahren der Urzeit und teilweise noch im Mittelalter. Mit einem besondern Ehrbegriff hatten alle diese „Ordalien“ nichts zu tun. Man könnte es aber nur als ein Glück begrüßen, wenn die Meinung, das Duell sei etwas Urgermanisches, allgemein durchdränge. Der harmlose Irrtum hätte wahrscheinlich sofort

die Wirkung, daß Franzosen, Spanier, Italiener, Ungarn, Polen, Russen, welche nicht germanisiert sein wollen, den Zweikampf als teutonischen Fremdkörper aus ihrer Mitte verabschiedeten, und das würde sein Absterben auch bei uns einleiten. Denn es handelt sich, wie der Kriegsminister v. Einem am 15. Januar 1906 im Reichstag erklärte, beim Duell überhaupt und besonders beim Offiziersduell um eine gesellschaftliche Einrichtung oder Sitte. In gesellschaftlichen Dingen aber ist der Deutsche von alters her international und Nachäffer des Auslandes. Das Duell im besondern hat er, wie bekannt, der spanischen und französischen Soldateska abgeguckt. Beweis dessen ist schon der Wald von Fremdwörtern, welcher den ganzen point d'honneur mit seinem „Komment" und seiner „Satisfaktion" umgibt.

Das Duell, wie es heute noch sein Dasein fristet, dient nicht mehr zur Schlichtung von Rechtsstreiten, sondern nur zur privaten, außergerichtlichen Austragung von sog. Ehrenhändeln. Diese Ehrenhändel aber haben mit wirklicher und wahrer Ehre meist überhaupt nichts zu tun, jedenfalls aber hat der Ausgang des Zweikampfes gar keinen Einfluß auf die Frage, welcher von beiden Duellanten ein Ehrenmann sei und welcher nicht. Das behaupten übrigens auch die Verfechter der Duellsitte gar nicht; für sie ist die Hauptsache, daß beide Gegner, der Beleidiger und der Beleidigte, ihren Mut in standesgemäßer Form beweisen. Diese Form soll übrigens zum Glück vielfach so gestaltet sein, daß fast immer beide mit heiler Haut davonkommen[1]. Wenn aber einmal einer schweren Schaden leidet, so ist es in den allermeisten Fällen der Unschuldigere, der Beleidigte, nicht der freche Beleidiger. Auch wenn dieses Verhältnis nicht statistisch nachgewiesen wäre, so müßte man es doch schon aus inneren Gründen erwarten. Für einen Menschen, der das Bewußtsein hat, seiner ganzen Umgebung im Pistolenschießen oder Säbelfechten überlegen zu sein, und das ist Sache der Nerven und Muskeln, nicht aber der Ehre, liegt darin eine gefährliche Versuchung, beim geringsten Anlaß rücksichtslos und herausfordernd aufzutreten, zumal da körperliche Stärke gar oft im umgekehrten Verhältnis zu moralischer Feinfühligkeit und noblem Betragen

[1] Als kürzlich (8. Mai 1913) in Wien ein Pistolenduell einem Teilnehmer das Leben kostete und darauf eine Protestversammlung die Abschaffung des Unfugs forderte, erhoben die Verteidiger desselben entrüstete Einsprache dagegen, daß man „einen unglücklichen Zufall" ausbeute, um einen schönen und unentbehrlichen Gebrauch in Verruf zu bringen.

steht. Für einen solchen Raufbold ist die Sitte des Zweikampfes und der für Offiziere geltende Duellzwang kein Schutz der Ehre, sondern öfters ein Palladium der Ehrlosigkeit.

Die Wahrheit dieses Satzes wurde vor einigen Jahren aller Welt klar gemacht durch einen abscheulichen Meuchelmord. An Weihnachten 1907 wurde Major von S. in Allenstein nächtlicherweile im eigenen Hause von einem Hauptmann von G. meuchlings erschossen. Der Mörder, ein verkommener Abenteurer, hatte mit der Frau des Ermordeten ein ehebrecherisches Verhältnis, und das Ärgernis war nahezu öffentlich; darum wunderte man sich allgemein, daß der Major allein nichts davon zu merken schien, und daß auch keiner seiner Kameraden oder Vorgesetzten einen Schritt in der Sache tat. Die Offiziere wußten allerdings, daß der betrogene Major als Katholik ein grundsätzlicher Gegner und Verweigerer des Zweikampfes war. Zudem hatte der Hauptmann es verstanden, sich in den Ruf eines Virtuosen der Pistole zu setzen, der schon so und so viele im Duell kalt gemacht habe. Später stellte die Großsprecherei sich als Schwindel heraus. Einstweilen hatte sie aber den Erfolg, daß niemand gegen den Bramarbas auch nur zu flüstern wagte, denn der hatte es ja in der Hand, jede Warnung zu einer Beleidigung zu gestalten und auf dem Duellweg, wie man glaubte, unschädlich zu machen. So konnte er sein auch sonst lüderliches Treiben fortsetzen, bis es ihm oder seiner Mitschuldigen verleidete, und der Mord des Gatten freiere Bahn schaffen sollte. Die Ausführung war aber so plump, daß die Entdeckung und Verhaftung des Täters erfolgen mußte. Im Gefängnis erschoß er sich mit der von Standesgenossen gelieferten Pistole und brachte so die Tragödie zum „standesgemäßen“ Abschluß. Duellmord und Selbstmord sind zwei Blüten an einem Baume. Bei dieser Gelegenheit begannen doch auch in militärischen Kreisen Zweifel an der „erzieherischen“ Wirkung des Duellzwanges und der Duellsitte laut zu werden.

So viel ist jedenfalls klar: die Ehre — eine Ehre, welche diesen schönen Namen verdient — wird durch den Zweikampf weder geschützt, noch, wenn sie verletzt oder verloren ist, wiederhergestellt. Die Ehre eines erfolgreichen Duellanten strahlt nicht heller als die eines Gladiators oder eines Gemsbockes, der seinen Rivalen aus dem Felde schlägt. Soll es doch noch kürzlich vorgekommen sein, daß eine ehebrecherische Frau einen solchen Pistolenhelden anstiftete, ihren Mann auf „dem nicht mehr ungewöhnlichen Wege“ des Ehrenhandels zu erschießen, um eine Scheidung zu ersparen. Für diesen geadelten Mord erhielt der Mörder als ganze Strafe 2½ Jahre Festungshaft (Germania 1913, Nr 123). Bei dem Anlaß hat Professor Dr Triebs in Breslau noch auf einen weiteren Übelstand hingewiesen. Nach der jetzt geltenden Gesetzgebung steht nichts im Wege, daß der Mörder nach Verbüßung seiner gelinden Strafe (falls er nicht vorher schon begnadigt wird) die mitschuldige Frau heirate (Der Tag 1913,

Nr 74). So wirkt das Duellprivileg geradezu als Schutz des Ehebruchs und Gattenmords. Nennt man das Schutz der Ehre?

Ehre ist eben ein vieldeutiges Wort, bei dem sich jeder denken kann, was ihm beliebt, und dies Wort stellt sich gern da ein, wo Gründe und Begriffe fehlen. Ehre bedeutet sehr oft das, was man sonst mit dem heute fast veralteten Worte Tugend nannte, also persönliche sittliche und bürgerliche Tüchtigkeit oder Ehrenhaftigkeit. Es ist dies das standhafte Betragen nach den Grundsätzen der Vernunft, der Moral und der Religion. Von dieser Ehre gilt: Jeder ist seiner Ehre wie seines Glückes Schmied. Durch andere Menschen und äußere Zufälle kann sie nicht verletzt oder geraubt werden, sie bedarf also auch keines Schutzes nach dieser Seite hin. Unter Ehre versteht man aber auch den guten Ruf, den Leumund, in dem man bei andern steht. In der Regel ist derselbe eine natürliche Folge und Frucht der vorerwähnten Ehrenhaftigkeit. Aber unverletzlich ist diese Ehre nicht, sie kann durch übeln Schein und üble Nachrede geschädigt und geraubt werden. Das hat die Ehre oder der gute Ruf mit Gesundheit, Vermögen und andern zeitlichen Gütern gemein; man darf also seine so verstandene Ehre verteidigen, wenn sie verletzt wird, gerade wie man Hab und Gut in Schutz nehmen darf. Vorausgesetzt wird immer eine zweifache Bedingung: Die Mittel, welche man anwendet, müssen sittlich erlaubt und zur Erreichung des Zweckes geeignet sein; denn ungeeignete Mittel anwenden wäre unvernünftig, unsittliche Mittel gebrauchen aber wäre Sünde. Nun besteht, wie früher schon gezeigt, kein Streit mehr darüber, daß der Zweikampf gegen die gesunde Moral und das christliche Sittengesetz schwer verstößt[1]. Aber auch wenn er nicht an sich schon sündhaft und verbrecherisch wäre, so könnte sein Ausgang, er sei glücklich oder unglücklich, bei verständigen Leuten gar keinen Einfluß auf die Ehre und Wertschätzung der Duellanten ausüben. Er ist und bleibt selbst in diesem Falle eine Donquichotterie.

Ehre und Mut. Zeugnisse von Sachverständigen. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Ehre, über wahre und falsche Ehrbegriffe und über erlaubte und unerlaubte Mittel zum Schutz der bedrohten oder angegriffenen Ehre pflegen auf Anhänger der Duellmode keinen größeren Eindruck zu machen, als wenn jemand einen Hindu mit Vernunftgründen von dem Unsinnigen und Unmoralischen seiner Kastengesetze überzeugen

[1] Außer in zahlreichen Einzelschriften ist dieser Satz gründlich und überzeugend dargetan bei V. Cathrein, Moralphilosophie II[5], Freiburg 1911, 113 ff.

will. „Das versteht ihr nicht; in solchen Dingen habt ihr kein Urteil" — diese Antwort bekommen besonders oft die Theologen zu hören, wenn sie sich erkühnen, eine Meinung in der Frage des Zweikampfes zu äußern. Versuchen wir es darum noch auf einem andern Wege, die Frage zu beantworten, was ehrenvoller sei, in einem gegebenen Falle ein Duell anzunehmen, oder es mit Berufung auf die geltend gemachten Gründe der Vernunft und der Religion abzulehnen. Wir wollen eine Reihe von urteilsfähigen Zeugen aus allen Ständen, dem des Adels, des Militärs, der Beamten und der Akademiker befragen, wie sie über Duellanten und über Duellverweigerer denken.

Den Vortritt geben wir einem französischen Kavalier; denn als französische Unsitte ist die Duellwut zu uns gekommen, wie Professor G. v. Below u. a. nachgewiesen haben.

Ein Duellant comme il faut, der eine gefürchtete Klinge schwang, war am Ende des letzten Jahrhunderts in Paris Paul de Cassagnac, der Leiter des bonapartistischen Blattes L'Autorité. Seine wahre Schätzung des Duells aber erfuhr die Welt bei folgendem Anlaß.

Im Jahre 1901 gerieten zwei französische Offiziere in eine literarische Meinungsverschiedenheit, die sich auf die Geschichte des Aufstandes in der Vendee zur Zeit der großen Revolution bezog. Da sie selbst Vendeer waren und ihre Vorfahren eine Rolle bei den Ereignissen gespielt hatten, so nahm der Streit rasch hitzige Formen an, und als der eine mit Gründen nicht durchdrang, wollte er die Frage „standesgemäß" mit der Waffe entscheiden. Der Gegner erklärte: „Ich will als Vendeer mein Tun nach meiner religiösen Überzeugung ordnen" und antwortete: Nein.

Dem Lobe, das ihm dafür in katholischen Kreisen gespendet wurde, schloß sich auch die Autorité vom 13. Dezember 1901 an und nannte sein Verhalten „eine mutige Tat". Darob gab es großes Erstaunen bei den Anbetern des point d'honneur, und der fordernde Offizier schrieb an de Cassagnac einen langen Brief, worin er den Streitfall erzählte und um Cassagnacs persönliche Ansicht über sein und des Gegners Verfahren bat. Paul de Cassagnac druckte das Schreiben auf Wunsch des Absenders in seiner Autorité ab und setzte als Antwort darunter:

„Herr de Ch. wird es ganz natürlich finden, daß ich mich nicht in einen Handel mische, der mich nichts angeht. Aber ich verweigere ihm nicht meine Ansicht über das Duell im allgemeinen.

„Das Duell ist oft eine Lächerlichkeit und mitunter eine Abscheulichkeit. Dieser Lächerlichkeit gebe ich mich schuldig, und sowohl vom sozialen als besonders vom religiösen Gesichtspunkte bin ich weit davon entfernt, stolz auf sie zu sein.

„Weil Herr d'E. durch die Weigerung, sich zu schlagen, einen Mut bewiesen hat, dessen ich mich kaum fähig gefühlt hätte, darum habe ich mit meinem Lobe für ihn nicht gekargt. Man muß stets an andern das bewundern, was man selbst

hätte tun sollen und nicht getan hat, obwohl der gesunde Menschenverstand und der religiöse Glaube es verlangte. P. de C." [1]

Als im darauffolgenden Jahre in Frankreich ein Zweig der Liga gegen den Zweikampf gegründet wurde, wiederholte de Cassagnac seine Selbstanklage und die unbedingte Verwerfung der Unsitte. „Die greulichste Unvernunft" (la plus formidable absurdité) nannte er die Duelle im allgemeinen, namentlich aber das Ehebruchsduell mit Erschossenwerden des Unschuldigen sei ein Gipfel des Blödsinns (du dernier crétinisme) (Allgem. Zeitung vom 15. März 1902, Nr 73).

An dieses Zeugnis schließt sich passend der fast gleichzeitige Ausspruch eines ungarischen Edelmannes, welcher an die „Wiener Allgemeine Zeitung" schrieb:

„Geehrter Herr Redakteur! Ich habe in meinem Leben vier Pistolen- und sieben Säbelduelle ausgefochten, muß aber ganz offen gestehen, daß ich dabei stets die innere Überzeugung hatte, sowohl vom religiösen und gesetzlichen als auch vom rein philosophischen Standpunkte Unrecht und Unsinn zu begehen. Es ist mir daher ein wahres Herzensbedürfnis, anläßlich der von einer Anzahl tapferer Männer eingeleiteten Antiduellbewegung auch die Zustimmung meiner Wenigkeit Ihnen bekannt zu geben. Mit vorzüglicher Hochachtung! Andor Graf Szechenyi, Wien." (Kathol. Kirchenzeitung [Salzburg] vom 17. Dezember 1901.)

Über die Gesinnung und Denkweise der adeligen und militärischen Kreise in Deutschland und zunächst in Brandenburg-Preußen besitzen wir noch ein durchschlagenderes Zeugnis, weil es nicht in Form der persönlichen Meinung eines einzelnen, sondern als beglaubigtes und anerkanntes Urteil der Elite des preußischen Adels-, Offiziers- und Beamtenstandes auftritt und Geltung gewonnen hat.

„Effi Briest" ist der Titel des berühmtesten und gelesensten Romans von Theodor Fontane [2]. Der Roman erreicht den Höhepunkt seiner tragischen Wirkung durch die Schilderung eines Duells und seiner Folgen.

---

[1] M. de Ch. trouvera tout naturel que je ne me mêle pas à une affaire qui ne me regarde point. Mais je ne lui refuse pas mon opinion sur le duel en général. Le duel est une absurdité souvent, et une abomination parfois. De cette absurdité, je m'en accuse, je suis loin d'en être fier, au point de vue social et surtout au point de vue religieux. Et c'est peut-être parce que M. d'E., en refusant de se battre, a montré un courage dont je me sentirais difficilement capable, que je ne lui ai pas marchandé mon approbation. Il faut toujours admirer, chez les autres, ce qu'on a eu le grand tort de ne pas faire soi-même, alors qu'on y etait invité formellement, et par le bon sens, et par les croyances religieuses. P. de C. (L'Autorité. Directeur politique: Paul de Cassagnac, N. 350. Lundi, 16 décembre 1901.)

[2] Zuerst veröffentlicht in der Deutschen Rundschau von J. Rodenberg (1894 bis 1895).

Ein hoher Herr von altem Adel, Baron von Innstetten, der jeden Tag die Ernennung zum preußischen Minister erwartet, sieht sich durch den geltenden Ehrenkodex plötzlich veranlaßt, einen Standesgenossen zum Zweikampf zu fordern, zu erschießen und eine Reihe Familien unglücklich zu machen. Im ganzen Verlauf des Ehrenhandels ist er vollkommen mit sich im reinen, daß er eine unsinnige und schlechte Tat begeht. Er gesteht dies auch deutlich genug einem Vertrauten in der nämlichen Unterredung, in der er ihn bittet, sein Kartellträger und Sekundant zu sein. Dieser Herr, ein Geheimrat, denkt im Herzen ebenso und antwortet:

„Kann ganz folgen, Innstetten, würde mir vielleicht ebenso gehen. Aber wenn Sie so zu der Sache stehen, so frage ich, wozu die ganze Geschichte?"

„Weil es trotzdem sein muß. Ich habe mir's hin und her überlegt. Man ist nicht bloß ein einzelner Mensch, man gehört einem Ganzen an, und auf das Ganze haben wir beständig Rücksicht zu nehmen, wir sind durchaus abhängig von ihm. Ging es, in Einsamkeit zu leben, so könnt' ich es gehen lassen; ich trüge dann die mir aufgepackte Last, das rechte Glück wäre hin, aber es müssen so viele leben ohne dies „rechte Glück", und ich würde es auch müssen und — auch können. Aber im Zusammenleben mit Menschen hat sich ein Etwas ausgebildet, das nun einmal da ist und nach dessen Paragraphen wir uns gewöhnt haben, alles zu beurteilen. . . . Ich habe keine Wahl, ich muß."

So wird eine Weile hin und her geredet, und dann schließt der befreundete Geheimrat:

„Ich finde es furchtbar, daß Sie recht haben, aber Sie *haben* recht. Die Welt ist einmal, wie sie ist, und die Dinge verlaufen nicht, wie wir wollen, sondern wie die andern wollen. Das mit dem ‚Gottesgericht', wie andere hochtrabend versichern, ist freilich ein Unsinn; nichts davon, umgekehrt, *unser Ehrenkultus ist ein Götzendienst*, aber wir müssen uns ihm unterwerfen, solange der Götze gilt."

Innstetten nickte. Am andern Abend begab er sich an die verabredete Stelle und erschoß seinen Freund, den Major Crampas.

Das ist allerdings nur ein *Roman* und ebendarum noch lange kein *Beweis*. Aber man beachte folgendes.

Am 7. Mai 1910 wurde im Berliner Tiergarten das Standbild des Verfassers dieses Romans, des Dichters *Theodor Fontane* enthüllt. Der Vertreter des Kaisers, Feldmarschall v. *Hahnke*, preußische Staatsminister, der Rektor der Universität und der Bürgermeister der Hauptstadt halfen den Festakt verherrlichen, bei dem Professor *Konrad Burdach* die Festrede hielt. Er schilderte *Fontane*, den Sohn hugenottischer Emigranten (geb. 1819 zu Neuruppin in der Mark Brandenburg, † 20. September 1898 zu Berlin) als aristokratische Natur, warmen

Patrioten, Kriegsgefährten und Kriegsgefangenen von 1871, der besonders stark und lebenswahr sei in der Schilderung des „brandenburgischen Adels, des märkischen Junkertums". „Hier steht", so schloß er seine Rede, „das Monument eines modernen Dichters, der wie kein zweiter preußisches Heldentum, die Ruhmestitel preußischer Könige und ihrer Armee verherrlicht hat." „Unter den Führern der geistigen Entwicklung dieser Epoche gebührt Theodor Fontane ein Platz in einer Reihe mit Bismarck und Adolf Menzel", fügte der Redner noch hinzu (Deutsche Rundschau, Juli 1910, S. 71).

Wenn wir nun diesen berufensten Dolmetscher der Gedanken und Gesinnungen des märkischen Junkertums, der über jeden Verdacht der übeln Nachrede oder der Verzerrung erhaben ist, eine derartige Kennzeichnung des Duells entwerfen hören, wie sein eben genannter Roman sie bietet, so fällt dieses Urteil schwerer in die Wagschale, als wenn nur einzelne feudale Offiziere rund heraus sagen, das Duell sei kein Beweis des Mutes, sondern ein Produkt der Feigheit. Was ist es in der Tat anderes als Feigheit, wenn man einen Götzendienst mitmacht, den man als wahnwitzig verurteilen muß, dem man sich aber knirschend fügt, weil eben der Götze noch gilt? Wenn an Stelle des selbstbewußten Charakters, der freien Persönlichkeit, der Überzeugungstreue ein gedankenloser Herdentrieb, ein kastenhaftes Mitmachen dummer und unsittlicher Zeremonien, kurz, die erbärmliche Menschenfurcht tritt, ist das nicht Feigheit? Das aber sind die Motive, welche nach Th. Fontane in dem intelligenteren Teile des preußischen Adels wirksam zu sein pflegen, wenn sie zum Zweikampf schreiten[1].

[1] Der Kuriosität wegen sei hier noch erwähnt, wie ein anderer Romandichter von Ruf seinen Abscheu gegen den Moloch ausdrückt: „Den ganzen sog. [Duell-] Komment hielt ich nämlich von je für den abominabelsten Unsinn, verderblich für die Gesundheit, viel verderblicher aber noch für die Moral; denn er zwingt die jungen Gemüter, ihr eigenes Denken und Fühlen heroisch dem Moloch eines barbarischen Ehrbegriffs, der lächerlichsten Karikatur eines Kodex der Moral, die je erfunden worden ist, zu opfern, und gewöhnt sie auf diese Weise systematisch an jenes blinde katholische Gehorchen, welches mir die eigentliche Sünde gegen den Heiligen Geist zu sein scheint" (Fr. Spielhagen in seinem Roman „Problematische Naturen"; vgl. Moriz Lazarus, Das Leben der Seele I, Berlin 1883, 168). — Schlimmer ist es, daß auch ein so wackerer Duellgegner wie Professor G. v. Below sich verleiten ließ, in den gleichen gehässigen Ton einzustimmen. Irgend ein Skribent hatte in der „Post" die alte Verleumdung Pascals wieder aufgewärmt, als wären die Jesuiten des 17. Jahrhunderts besonders frivole Verfechter des Zweikampfes gewesen. Flugs griff der Geschichtsforscher v. Below die Fabel auf, um daraus ein neues Beweisstück für die Verwerflichkeit des Duells zu schmieden, denn was ein Jesuit

Diese Ansicht ist auch von dem konservativen protestantischen „Reichsboten“ mehr als einmal ausgesprochen worden. Macht er sich doch folgende Worte der liberalen „Weserzeitung“ zu eigen:

„Wir erkennen die Herrschaft des Kavalierstandpunktes über gewisse Gesellschaftskreise als eine Tatsache an, die wir wohl beklagen können, aber nicht zu ändern vermögen. Wir sehen auch vollständig ein, daß die einzelnen Personen, die jenen Klassen angehören, nicht verurteilt werden dürfen, wenn sie sich dem Banne des konventionellen Gesetzes nicht entziehen. Denn es würde dazu ein Grad von moralischer Tapferkeit und geistiger Unabhängigkeit gehören, den man von der Mehrzahl der Menschen nicht erwarten darf“ (Reichsbote vom 8. Februar 1895, Nr 34).

Das heißt doch nichts anderes als: Das Mitmachen der Duellsitte ist das Gegenteil von geistiger Unabhängigkeit und Tapferkeit, ist Feigheit und Schwäche, für die man höchstens mildernde Umstände als Entschuldigung vorschützen kann.

Derselbe „Reichsbote“ verzeichnet mit warmem Beifall ein Gutachten des Leipziger Professors Binding, der in einem Aufsatz über „Zweikampf und Ehrengericht“ in der „Deutschen Juristenzeitung“ von Laband und Stenglein (1897 Nr 1, S. 8) u. a. schrieb:

„Der Monarch, der den Mut und die Weisheit besäße, mit dem alten Vorurteil von der Unwürdigkeit des Offiziers, der sich im konkreten Falle nicht schlägt, kühn zu brechen, könnte des Dankes seines Volkes und insbesondere des Dankes seitens eines nicht kleinen Teiles seiner Offiziere gewiß sein. Und das Verdienst, ein großes Unrecht aus unserer Rechtsordnung getilgt zu haben, wäre an sich schon groß genug. Es wäre ein großer Sieg mitten im Frieden.“ (Reichsbote, 5. Januar 1897, Nr 3).

Der eben genannte Rechtsgelehrte Professor Binding hielt einige Jahre später in der Gehestiftung zu Dresden einen Vortrag: „Der Zweikampf und das Gesetz“, worin er mit juristischer Schärfe und Klarheit die Beziehung von Mut und Ehre untersucht.

„Gewiß ist der Mut ein köstlich Ding“, sagte er da, „ich stelle nur fest, daß der Mut Ehre zu erweisen nicht vermag. Es hat in der Weltgeschichte mutvolle Schurken in Masse gegeben, ich erinnere nur an Richard III., und wer die Verbrecherwelt kennt, weiß, mit welcher alle Gefahr verhöhnenden Verwegenheit die abscheulichsten, ehrlosesten Anschläge vielfach zur Durchführung gelangen. Eine Tat des Mutes beweist also als solche stets nur Mut — nie Ehre. Nur im Dienste eines guten Zweckes ist sie zugleich Tat der Ehre. . . . Auch ist unser von echtem Ehrgefühl erfülltes Offizierkorps weit entfernt von der früher vielfach

---

für erlaubt erklärt, das kann ein echter Deutscher nur verabscheuen. Näheres in dieser Zeitschrift LII (1897) 238 ff.

in den Kreisen der Söldnersoldateska gehegten Anschauung, in dem Mute allein bestehe die Standesehre des Soldaten. Unsere Offiziere wissen ganz genau, daß der Mut als solcher nicht Ehre beweist. . . . Wenn aber ein Offizier, der Stimme seines Gewissens treu, den Zweikampf verwirft und, sein Los klar vor Augen, ihn ablehnt, so beweist seine Weigerung mindestens so viel moralischen Mut, als sein Betreten des Kampfplatzes physischen Mut bewiesen hätte" (Dr K. Binding, Der Zweikampf und das Gesetz, Dresden 1905, 17 u. 21).

Wir haben schon früher daran erinnert, wie ein anderer preußischer Edelmann von bestem Ruf, der berühmte Philanthrop Pastor Dr v. Bodelschwingh, „solche Helden innerhalb des katholischen Offizierstandes" als Vorbilder aufstellt, „welche lieber des Königs Rock ausziehen, als ihn mit einer Sünde und einer Feigheit beschmutzen"[1]. Das ist deutlich gesprochen. Pastor v. Bodelschwingh aber, der Sohn eines preußischen Staatsministers und Oberpräsidenten, hatte doch gewiß auch Sinn und Verständnis für ritterliche Standesehre.

„Dadurch, daß jemand durch den bestehenden Duellzwang zum Zweikampf genötigt wird, wird er verhalten, eine unehrenhafte Handlung zu begehen. Wer seiner Überzeugung treu bleibt trotz der Menschenfurcht und trotz irdischer Nachteile, der ist ein Held, und wer seine Überzeugung durch seine Tat verleugnet, weil er irdische Nachteile befürchten muß, der ist ein Feigling." So der Abt Treuinfels im österreichischen Abgeordnetenhause am 16. Dezember 1896 (Germania, 20. Dezember 1896, Nr 294). Seine Worte fanden weitgehende Zustimmung des Ministers der Landesverteidigung, des Feldzeugmeisters Grafen Welsersheimb, der schon 1894 an der gleichen Stelle erklärt hatte: „Wir sind darüber hinaus, daß wir es nötig haben, unsern Mut mit Duellen zu beweisen. Mut haben müssen wir, das ist unsere einfachste Pflicht, aber für höhere und edlere Aufgaben als für persönliche Händel. Wenn Gesetzgebung und Gesellschaft dafür sorgen, daß die verletzte Ehre Genugtuung finde, so sind sofort alle darüber einig, daß derjenige, der dann noch den Zweikampf sucht, ein Verbrecher, ein Mörder ist, der den Tod verdient" (Reichspost, Wien 21. April 1894, Nr 92). Derselbe Minister schloß in der Sitzung vom 12. Mai 1902 eine warme Aufforderung gegen das Duell mit den Worten: „Mögen Staat und Gesellschaft dabei mitwirken; die Armee wird gewiß

---

[1] Obiges Urteil v. Bodelschwings entlockt dem neuesten Verteidiger des Duells den Ausruf: „Hofft das Pfaffentum beider Bekenntnisse unsere gute Sache auf so billige Weise abzutun?" (Kurt Gräser, Der Zweikampf², Heidelberg 1911, 88.) Damit hat er die moralische Höhe seiner Schutzschrift genugsam beleuchtet.

nicht dagegen sein, sie könnte es nur begrüßen und unterstützen" (Mitteilungen der Liga 1903, Nr 4).

Somit haben wir auch in diesen Worten ein Zeugnis, daß die besten Offiziere schwer unter dem Druck des Duellzwangs leiden.

Weitere Zeugnisse aus verschiedenen Kreisen. Wenn schon in militärischen und adeligen Kreisen das Duell als Beweis von Mut und Ehre so niedrig eingeschätzt wird, so versteht es sich von selbst, daß andere ihm noch ein schärferes Urteil sprechen.

Superintendent Böhmer sagte auf der pommerschen Provinzialsynode in Danzig 1896: „Es müsse anerkannt werden, daß mancher gläubige Mann durch Annahme der Erklärung, das Duell sei Sünde, in den schärfsten Gewissenskonflikt geraten könne. Allerdings hätten Christen mit dem Opfer ihrer Ehre und Stellung es abgelehnt, sich zu duellieren, aber das sei ein Heroismus, den nicht jeder besitzt. So sei es denn gekommen, daß selbst ehrenhafte, fromme, charakterfeste und königstreue Männer gezwungen worden seien, gegen ihr Gewissen ein Duell anzunehmen. Es liege ein schreiender Übelstand vor, es könne nicht so weitergehen" usw. (Reichsbote, 4. November 1896, Nr 260).

Deutlicher kann man wohl nicht aussprechen, daß die Unterwerfung unter die Standessitte bei den Beteiligten vielfach das Gegenteil von Heldenmut, also Feigheit sei.

Etwas höflicher, wie es sich für eine akademische Größe geziemt, drückt der Geheime Kirchenrat Professor Kattenbusch die gleiche Wahrheit aus:

„Ich glaube nicht, daß das Duell ein brauchbares Mittel im Kampfe um die Ehre ist. Ich verstehe es nicht ganz, wie speziell ein christlich denkender Mann ein Duell anbieten oder annehmen kann. Aber ich sehe, daß viele Männer, deren ernstliche Christengesinnung ich nicht zu bezweifeln vermag, den Mut nicht finden, dem Duell abzusagen" (F. Kattenbusch, Ehren und Ehre, Gießen 1909, 3).

Noch um eine Stufe vorsichtiger ließ Professor Hering das gleiche Geständnis durchblicken, als er auf der Generalsynode in Berlin 1897 jene vielbesprochene Rede hielt, deren Frucht der früher schon erwähnte Beschluß war, das Duell nicht als Sünde zu bezeichnen, wie die untergeordneten Instanzen verlangt hatten (siehe diese Zeitschrift LXXIX 36).

„Dennoch wollen wir diejenigen, die diese Sühne mit Blut (um der Standesehre willen) für unentbehrlich halten, nicht verurteilen. In welche

Gewissensnot kommt der Familienvater, der fürchtet, für feige gehalten zu werden! ... Wenn er dann doch zur Waffe greift in der höchsten Seelennot, wer wollte einen Stein auf ihn werfen? Ich könnte mir selbst vorstellen, wenn es sich um die Ehre meiner Frau handelte, daß ich betete: Herr, schone meiner Schwachheit, Herr vergib!"

Mit einem so sentimentalen Hymnus auf die Feigheit und Menschenfurcht rührte er die Versammlung, dermaßen, daß sie jene byzantinische Erklärung von sich gab, die ihr so viel Spott und Tadel eintrug. Solche Schwachheit ist mitunter ansteckend.

Deutlicher und weniger schwächlich redet wieder ein Prediger aus Treuenbrietzen:

„‚Graf von der Schulenburg-Oeft hat aus religiösen Gründen soeben eine Forderung zum Duell abgelehnt.‘ So las man gestern mit Befriedigung in der Zeitung. Heut gewährt es wenig Befriedigung, daß der sozialdemokratische ‚Vorwärts‘ dazu folgende Bemerkung machen kann: ‚Schulenburg lehnte als Katholik und als gesetzestreuer Mann die Pistolenforderung ab. Er ist Reserveoffizier, aber da er es abgelehnt hat, einen Frevel gegen das Gesetz zu begehen, ist er es gewesen.‘ ... Ist es nicht schlimm, daß unser Staat sich immer wieder eine solche haarsträubende Rechtswidrigkeit von seinen revolutionären Gegnern vorwerfen lassen muß, ohne daß seine berufenen Vertreter ein Wort darauf antworten könnten oder auch nur wollten? Ist es nicht eine Schmach, daß einer unserer ersten, wichtigsten und konservativsten Stände an die Torheit und Brutalität des vermeintlichen Ehrenhandels mit der Waffe noch immer gebunden wird und sich selbst gebunden fühlen kann? Und ist es für uns nicht eine Demütigung, daß es immer wieder heißt, der und der habe als Katholik sich nicht duellieren wollen, gerade als ob es für einen evangelischen Christen nicht erst recht unziemlich wäre, um eines verrotteten Vorurteils willen aus Mangel an Mut gegenüber der oberflächlich urteilenden Welt seines Nächsten und sein eigenes Leben aufs Spiel zu setzen?" (Pfarrer Hobohm-Treuenbrietzen in der Kirchlichen Monatschrift von Pfeiffer XII [1893] 803.)

„Wer mag die Zahl der aktiven Offiziere und der Offiziere des Beurlaubtenstandes ermessen, die unter dem Gewissensdruck seufzen, im Widerspruch mit dem Volksbewußtsein, im Widerstreit mit ihrer christlichen Lebensanschauung sich zum Zweikampf stellen zu müssen? Die schlechtesten Offiziere sind es sicher nicht, welchen dieser Widerspruch zwischen Berufs- und Christenpflicht die Seele beschwert, während die Offiziere in Kameradenkreisen wenig Ansehen genießen, die um einer Lappalie willen die Patrone in den Pistolenlauf schieben. ... Wie sollen die Mächte des Umsturzes wirksam bekämpft werden, solange das Religion und Recht widersprechende Duell fortbesteht? Je mehr die Sitte des Zweikampfes in Blüte steht, desto mangelhafter ist in Theorie und Praxis das Verständnis für wirkliche Ehre" (Prediger Patzschke-Breslau im Evangelischen Volkslexikon, Bielefeld und Leipzig 1899, Velhagen und Klasing).

Endlich noch einige Sätze aus den Verhandlungen des Deutschen Reichstags. Als im November 1896 der Ehrenmeuchelmord des Leutnants Brüsewitz in Rede stand, sagte der Abgeordnete Rickert:

„Um ein Bild davon zu geben, wie die Stimmung in durchaus nicht radikalen, sondern in sehr gemäßigten Kreisen ist, möchte ich auf die Verhandlungen der Provinzialsynode in Breslau hinweisen. Man hat auch dort einstimmig einen Beschluß gefaßt gegen das Duell. Was man auf dieser Provinzialsynode fühlte, mag Ihnen hervorgehen aus der Rede des, soviel ich weiß, rechtsnationalliberalen, konservativ angehauchten Referenten, des Herrn Professors Kauffmann in Breslau. Er sagte u. a. nach dem vorliegenden Zeitungsbericht: ‚Das Duell ist der beste Schutz für die Rowdies in Glacéhandschuhen. Das Duellwesen ist eine Quelle der Vergiftung und Entartung der Begriffe über Ehre und Recht; denn die sittlichen Begriffe, die das Duellwesen beherrschen, sind mehr beeinflußt von den Anschauungen, die auf dem Sumpfboden des High Life am Spieltisch und unter Courtisanen erwachsen sind, als durch das Denken und Empfinden des gesunden Kerns unseres Volkes, der Bürger wie der Offiziere. Der Begriff der Satisfaktionsfähigkeit ist unbestimmt und steht im Widerspruch mit dem sittlichen Empfinden unseres Volkes. Der verächtliche Mensch, der als bummelnder Student in schamloser Weise das Geld vergeudet, das sich vielleicht die Mutter und die Schwester abdarben, der die Handwerker und die kleinen Leute betrügt um den Preis der Kleidung und Wohnung usw., der Mädchen verführt und im Elend verläßt, der durch schmutzige Reden und freches Benehmen lästig wird, der ist satisfaktionsfähig. Aber dem wird die Ehre abgesprochen, der vor dem Feinde tapfer kämpfte, es jedoch für unsittlich hält, das Leben und die Kräfte, die er dem Vaterland und seiner Familie schuldet, auf die Lotterie des Kugelwechsels zu setzen, so oft es einem sittlich verkommenen sog. Gentleman gefällt.‘

„Meine Herren", so fuhr der Redner fort, „dieser Referent hat die Stimmung großer Volksteile getroffen. So denkt das Volk in seinen Massen.... Ich behaupte, es gehört heute ein sehr viel größerer Mut dazu, diesen gesellschaftlichen Vorurteilen die Stirne zu bieten, als sich ihnen zu fügen. Selbst in konservativen Kreisen ist die Forderung erhoben worden, daß man dem Duell den Charakter einer ehrenvollen Handlung unter allen Umständen nehmen muß" (Stenogr. Bericht des Reichtstags, 19. November 1896, S. 3323 f).

Mit dem freisinnigen Abgeordneten stimmte der hochkonservative Freiherr v. Hodenberg überein, der in der gleichen Sitzung des Reichstags sagte: „Gerade hinter der Pistole verbirgt sich sehr oft der Feigling." Als evangelischer Christ müsse er mit Beschämung sagen: „Der einzelne Katholik handelt und lebt auch nach den Vorschriften seiner Religion und nach den Grundsätzen seiner Partei" (a. a. O. S. 3327).

In die Lage, moralischen Mut zeigen zu müssen, von der soeben Rückert sprach, kam im Jahre 1905 ein österreichischer Offizier, Ludwig

Huna, der wegen einer Lappalie gefordert war. Er erklärte, daß er grundsätzlich das Duell verwerfe. Vor dem militärischen Ehrenrat, an den die Sache nun gelangen mußte, begründete er seine Ablehnung:

„Als ich zum Zweikampf gezwungen werden sollte, bäumte sich jede menschliche Empfindung in mir auf, und ich gab meine Ansichten über das Duell in kurzer Form zu Protokoll. Ich hegte diese Ansichten schon seit langem und habe sie Kameraden gegenüber auch ausgesprochen, ohne daß man mehr als ein Zeichen der Zeit darin erblickt hätte. Ja weit mehr, meine Ansichten wurden in vielen Fällen geteilt und nicht verurteilt, wiewohl das jetzt vielleicht geleugnet werden dürfte. Freilich geschah das immer nur, wie man zu sagen pflegt, hinter den Kulissen. Und doch erblickte ich selbst darin ein gesundes, fortschrittliches Denken und freute mich im stillen, daß viele wenigstens im geheimen die Überzeugung von der Antinomie des Duells besitzen und nur einem traditionellen Zwange gehorchen, wenn sie das Tageslicht der offenen Überzeugung scheuen. . . . Es ist nicht meine Meinung allein, es ist die Meinung tausender hochangesehener Männer, die ich ausspreche. Und weil ich sie ausspreche, weil ich sie aus Überzeugung ausspreche, deshalb, glaube ich, verdiene ich nicht den Namen eines Feiglings, den mir vielleicht mancher in blindem Unverstand beilegen könnte, der keinen andern Standpunkt zu würdigen versteht als nur den seinen. Feig ist nur derjenige, der sich gegen seine Überzeugung schlägt, denn er besitzt nicht den Mut, seine Überzeugung auszusprechen; nur die Furcht, vor den andern furchtsam zu erscheinen, treibt ihn in das Duell. In Wahrheit fürchtet er sich weit mehr vor einem größeren Kampfe als dem Zweikampf: vor dem Kampf um seine Existenz, vor dem Lebenskampfe schlechtweg. Ich stehe wahrscheinlich in wenigen Wochen brot- und existenzlos da und kämpfe dann einen Kampf, der nicht zehn Sekunden dauert, wie jener hochgepriesene, durch den traditionellen Wahn geheiligte „ritterliche" Zweikampf, der aber sicherlich moralischer, mutiger und erbitterter ist. Es gehört weit mehr Mut dazu, den eigenen Weg der Überzeugung zu gehen, der in eine ungewisse Zukunft führt, als blindlings und prüfungslos einem Vorurteil zu gehorchen, dessen Haltlosigkeit offen zu Tage liegt" (Mitteilungen der Antiduell-Liga für Österreich, Wien, Mai 1908, Nr 12).

Folgerungen. Es ist eines der glorreichsten Ruhmesblätter in der Geschichte der deutschen Katholiken, daß sie im Kampfe gegen den falschen Ehrbegriff und gegen die geadelte Feigheit des Duells allen andern weit voraus sind. Hüten wir uns aber vor törichter Selbstüberhebung. Leider sind nicht alle Katholiken solche Helden, daß sie die Grundsätze, zu denen sie geschworen, auch in der Tat festhalten, wenn diese Treue mit heroischen Opfern oder auch nur mit der Forderung mannhaften Trotzes gegen Menschenfurcht und Mode verbunden ist. Betrübende Ärgernisse, die auch in jüngerer Zeit nicht nur in andern katholischen Ländern, sondern auch näher bei uns vorgekommen sind, haben den Katholiken schweren

Anstoß, den Feinden der Kirche aber Anlaß zu Hohn und Schadenfreude geboten.

„Ärgernisse müssen kommen", an dieser leidigen Macht des Bösen kann das Christentum und die Kirche nicht viel ändern. Aber Pflicht der Christen ist es, dem Ärgernisse standhaft Widerstand zu leisten und auch die gefährdeten Mitchristen gegen die Macht der Ärgernisse zu schützen. Das ist vor allem Pflicht der Regenten und Führer des Volkes, seiner Vertreter in der Öffentlichkeit und der Männer, die bestimmenden Einfluß auf die öffentliche Meinung ausüben.

Schlimm wäre es erst, wenn auch in unsere Reihen jene Denkweise Eingang fände, welche die „Feigheit" und Götzenfurcht zum Grundsatz erheben will. Oder was anderes steckt in den Worten: „Wenn alle Menschen als die Richtschnur ihres Handelns und ihrer Rede das christliche Gebot ansehen würden, dann gäbe es keinen begründeten Anlaß zum Duell. Es gibt aber Fälle, die in die Familie, in die Ehe hineinreichen, wo es nach meiner Auffassung nicht möglich ist, den Geboten der Religion zu folgen." — So sprach der konservative Abgeordnete Graf Mirbach am 20. November 1896 im Reichstag (Reichsbote, 21. November 1896, Nr 274). Obwohl er anerkannte: „daß das Duell sich vom religiösen Standpunkte nun und nimmermehr verteidigen läßt", so stimmte er doch auf obigen Grund hin gegen seine Abschaffung. Ganz im gleichen Sinne und fast mit gleichen Worten trug der Abgeordnete Graf Roon seine und seiner Standesgenossen Überzeugung, das Duell sei ein notwendiges Übel und schonend zu behandeln, zweimal (am 15. Februar und am 20. April 1896) ebendort vor. Als aber auch der protestantische Pfarrer Schall in diese Tonart einstimmte und die Übertretung wenigstens „entschuldbar" finden wollte, erregte das solches Ärgernis, daß der letztere seine Worte nachträglich milderte. Dagegen erklärte der Kriegsminister v. Einem noch am 15. Januar 1906: „Das weiß jeder, daß er, wenn er zum Duell greift, gegen göttliche und menschliche Gesetze durchaus verstößt. Den Verstoß gegen die göttlichen Gesetze soll jeder mit seinem Gott selbst ausmachen, und bei Verstößen gegen die Staatsgesetze wird man bestraft" (Germania, 16. Januar 1906, Nr 11; vgl. die Reformation, Nr 4).

Eine solche Moral mag gut lutherisch sein, darum ist es kein Wunder, daß die „Kreuzzeitung" und die „Deutsche Tageszeitung" ihr zustimmten, katholisch ist sie nicht, nicht einmal „gemeinchristlich".

Gern wollen wir, um nicht ungerecht zu sein, einen eben erst bekannt gewordenen Fall verzeichnen, wo auch ein nicht katholischer Offizier den Heldenmut fand, dem Duellgötzen die Anbetung zu verweigern. In der Reichstagskommission, welche gegenwärtig (Dezember 1913) mit dem Studium der Duellnot beauftragt ist, hat der Vertreter des preußischen Kriegsministers Aufschluß über die Entlassung des früheren Leutnants v. Brandenstein vom 2. Garderegiment zu Fuß gegeben. Danach gehört v. Brandenstein „einer religiösen Gemeinschaft an, die es ihm verbietet, eine Herausforderung zum Duell anzunehmen oder zu erlassen". Der Regimentskommandeur habe ihn darauf hingewiesen, mit solchen Anschauungen könne niemand Offizier bleiben (Germania 1913, Nr 588).

Da Herr v. Brandenstein das nicht einsehen wollte, wurde er zwangsweise verabschiedet. Das geschah 1911, ist aber erst jetzt öffentlich bekannt geworden. Nun hat doch der Kriegsminister schon 1906 anerkannt, daß jeder, der zum Duell greift, gegen Gottes Gebot handelt. Wer also die Anschauung durchblicken läßt, daß man die Gebote Gottes und darunter auch das fünfte unbedingt halten müsse, der kann bei uns nicht Offizier bleiben.

Welche Gewissensfragen sich daraus für die jetzigen und die künftigen Offiziere, für Eltern und Seelsorger derjenigen jungen Leute, die Lust zur Offizierslaufbahn zeigen, von selbst ergeben müssen, brauchen wir nicht zu schildern. Wohl ist zur Milderung dieser Konflikte das Verbot erlassen, angehende Offiziere über ihre Stellung zum Duell zu befragen. Aber ein Zustand, wo ein ernsthafter Christ nur unter Anwendung einer reservatio mentalis Offizier werden könnte, wäre doch auf die Dauer nicht zu ertragen. Auch Zweideutigkeiten wie diese: „Grundsätzlich stehe ich auf dem Standpunkte des Zentrums, aber ich bin auch Offizier und als solcher weiß ich, was ich meiner Ehre schuldig bin", sind als Versuch, zwei Herren zu dienen, nicht nachahmenswert. Es bleibt also nichts übrig, als reine Bahn zu schaffen, indem wir bei nächster Gelegenheit dem Beispiel des himmlischen Reiches folgen und den Zopf abschneiden. Inzwischen glauben wir bewiesen zu haben, daß man nicht einmal Katholik zu sein braucht, um einzusehen, daß ein Christ seiner Ehre, auch der Ehre vor der Welt, nichts vergibt, wenn er sich weigert, den Dienst eines Götzen mitzumachen, der heute nicht mehr gilt.

Matthias Reichmann S. J.

Um Jathos Diesseitsreligion.

Vor fast einem Jahr (am 11. März) schloß der ehemalige Kölner evangelische Pfarrer Karl Jatho nach monatelangem, schwerem Leiden für immer die Augen. Die Aufregung, welche seine Predigt, sein Wirken, seine Maßregelung hervorgerufen hatten, legte sich mit seinem Tode nicht. Streitschriften flogen hin und her. Durch Klarheit und Folgerichtigkeit zeichnet sich darunter ein „Beitrag zu Jathos Diesseitsreligion" aus, den ein Amtsrichter v. Zastrow aus Guben in Nr 20 der „Christlichen Welt" vom 15. Mai 1913 veröffentlichte. Die Ausführungen sind bemerkenswert, insofern sie zeigen, wie weit das fortschrittliche Christentum bei gebildeten Protestanten sich entwickelt hat. Sie erhalten aber besondere Bedeutung durch die Umfrage, welche der Herausgeber der „Christlichen Welt", Dr Rade, daranschloß; denn die Erörterungen, welche so hervorgerufen wurden, heben die Worte v. Zastrows über den Wert eines Einzelzeugnisses hinaus zu einer Massenkundgebung. Bei der stets fortschreitenden Mischung der Konfessionen und bei dem zweifellos gesteigerten Interesse der Gegenwart an religiösen Fragen können solche Gedankengänge den Gebildeten unter uns nicht fremd bleiben; wir müssen wohl oder übel dazu Stellung nehmen.

Der Artikel v. Zastrows gipfelt in dem Satz, „daß unser Ewigkeitsglaube nicht mehr das Leben nach dem Tode, das heißt nach feststehendem Sprachgebrauch das Jenseits, sondern das Leben vor dem Tode, das Diesseits, zum Inhalt hat, daß also unser Zeitalter das Christentum zur Diesseitsreligion machen will". Der Verfasser geht davon aus, daß die Harnacksche Theologie den Darwinismus in gewissem Sinne auch in die Religion eingeführt habe. Die christliche Religion sei als ein geschichtlicher Prozeß, also als ein Werdegang aufzufassen, in dem wie in aller Geschichte Gedankengebilde entstehen und vergehen, um wieder neuen Platz zu machen. „Auch unsere Religion ist ein Produkt der Entwicklung und damit der Umbildung und Wandlung." Gegen Angriffe von seiten der Tradition sei zu antworten: „Frühere Zeiten dachten darüber so, wir Heutigen denken darüber anders." Wenn im Urteilsspruch wider Jatho einfach gefolgert werde: „Dies ist eine Irrlehre, denn es weicht von dem ab, was bisher zu allen Zeiten für Christentum gegolten hat", so sei das Katholizismus in der protestantischen Kirche. Das 20. Jahrhundert habe dasselbe Recht wie alle früheren, von einem Stück der Kirchenlehre zu sagen: „Neunzehn Jahrhunderte lang hat man darüber so gedacht, wir Heutigen denken anders."

Geschichtlich betrachtet habe der christliche Jenseitsglaube drei Stufen der Entwicklung durchgemacht: auf der ersten Stufe glaubte man an den Anbruch des Gottesreiches hier auf Erden, auf der zweiten an die Auferstehung des Leibes, auf der dritten wenigstens noch an die Unsterblichkeit der Seele. Die erste und zweite Stufe seien endgültig überwunden, höchstens daß sich im Widerstand gegen die

Feuerbestattung noch das Festhalten strenger Kirchenchristen an überlebten Anschauungen zeige. Aber auch die dritte Stufe sei unhaltbar geworden. Durch Annahme des Kopernikanischen Weltsystems sei dem christlichen „Himmel" sein Platz da droben über den Sternen entzogen und ein Fortleben nach dem Tode örtlich nicht mehr vorstellbar. Auch die Seele, welche nach dem Tode fortleben solle, könne man sich getrennt vom Leibe nicht denken. Zum mindesten sei da der Standpunkt des Agnostikers einzunehmen und der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode dem Belieben des einzelnen anheimzustellen. Was die Großen im Reiche des Geistes über Unsterblichkeit philosophierten, sei etwas ganz anderes als der Jenseitsglaube der Kirche.

Für alle seine Aufstellungen kann sich v. Zastrow auf die Theologen berufen. „Wir dürfen sie auf den Ertrag ihrer eigenen Arbeit verweisen. In ihm sehen wir bereits die erhoffte Umbildung und Erneuerung.... Zunächst haben ihre Forschungsergebnisse die Grundlage des spezifisch christlichen Jenseitsglaubens zerstört. Daß der Tod der Sünde Sold sei, daß die Menschen sterben müssen, weil sie durch Adam sündig geworden seien, diese Verknüpfung eines Naturvorganges mit den Dingen der geistigen, der moralischen Sphäre ist als eine Eigenart der Theologie des Paulus erkannt, die nicht von Dauer sein konnte. Die enge Bindung der Auferstehungshoffnung an die Art und Weise der als Vorbild gedachten leiblichen Auferstehung Christi vollends und die daraus entnommene Beweisführung: ‚Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel', sie konnte nur so lange den christlichen Auferstehungsglauben tragen, als jener Glaube an das materielle Wunder einer leiblichen Auferstehung und Himmelfahrt die Theologie beherrschte." Überhaupt sei Christus nur Mensch gewesen und habe ebensowenig wie irgend ein anderer Mensch ein positives Wissen über das Jenseits gehabt.

Nachdem so gründlich mit allem aufgeräumt ist, was wir bisher für Christentum gehalten haben, geht v. Zastrow daran, sein „Christentum" einer Diesseitsreligion aufzubauen — immer an der Hand der modernen protestantischen Theologie. Offenbarung, so habe der Berliner Prediger Violet erklärt, sei nicht Mitteilung überirdischen W i s s e n s, sondern überirdischer L e b e n s k r ä f t e, die in der Gegenwart betätigt werden sollten. Die Zukunft scheide vollständig aus. „Der alte Jenseitsglaube ist erstorben, weil das Wort ‚Jenseits' einen neuen Inhalt erhalten hat." Dieser sei in dem Worte des Dichters Otto Ludwig ausgesprochen: „Der Mensch soll nicht sorgen, daß er in den Himmel kommt, sondern daß der Himmel in ihn komme. Wer ihn nicht in sich selber trägt, sucht ihn vergebens im ganzen All." Das Jenseits sei nicht mehr ein Leben nach dem Tode, sondern die jenseits der Alltags- oder Sinnenwelt gelegene höhere Welt der geistig-sittlichen Werte, die Welt der Ideale. „Der neue Glaube, der unter Jathos Führung Einlaß in unsere Kirchen begehrt, sagt: ‚Nicht dort, sondern hier wollen wir das ewige Leben suchen!'" Diese Diesseitsreligion wird zum Schluß als eine Versittlichung, eine Vergegenwärtigung und eine Verinnerlichung des Christentums empfohlen.

v. Zastrow hatte in seinem Artikel geschrieben: „Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß Jatho in keinem der fünf Punkte der bekannten Anklageschrift der Zustimmung der Gebildeten so gewiß sein darf, wie in seiner Stellung zum Jenseits." Das veranlaßte, wie eingangs bemerkt, den Herausgeber der „Christlichen Welt" zu einer Umfrage im Kreise seiner Leser. Bestätigten die Antworten die Behauptung v. Zastrows oder widerlegten sie dieselbe? R a d e meint, es

könne nicht die Rede davon sein, daß auch nur die Mehrheit der Gebildeten so zur Jenseitsfrage stände, wie v. Zastrow wolle; das habe seine kleine Enquete gezeigt. Aber er muß zugestehen, daß „viele, sehr viele stehen wie v. Zastrow, und daß in der Tat Jathos weitgreifende Wirkung darauf beruht".

Wenn man die Antworten, welche der „Christlichen Welt" auf die Umfrage geworden sind, mehr wägt als zählt, wird man vielleicht zu der Ansicht kommen, daß auch diese Stimmen Herrn v. Zastrow in der Hauptsache recht geben. Achtundzwanzig der Antwortschreiben sind veröffentlicht worden. Nicht weniger als achtzehn derselben stammen von Frauenhand. Nun ist es wohl klar, daß beispielsweise eine Pfarrerstochter, welche sich in jungen Jahren verheiratet hat, deren Leben seitdem dem häuslichen Kreise, der christlichen Erziehung ihrer Kinder gewidmet ist, daß eine solche die gläubigen Erinnerungen ihres Vaterhauses eher festgehalten hat als Männer, die mitten im Strom des Lebens stehen, daß darum das Zeugnis dieser Frau für die Anschauung weiterer Kreise nicht allzu hoch gewertet werden darf. Aber auch unter den Frauen sind mehrere, welche sich ganz auf die Seite v. Zastrows stellen.

Viel entschiedener ist das bei den Männern der Fall. Leider hat es Rade unterlassen, jeweils von dem einzelnen Brief anzugeben, aus welchen Kreisen er stammt; man kann es nur aus dem Inhalt schließen. Gerade darauf käme es an, welchen Anspruch der betreffende Briefschreiber erheben kann, wirklich im Namen vieler zu sprechen. So heißt es z. B. im sechsten Brief: „Soweit ich beurteilen kann nach den verschiedensten Kreisen in den verschiedensten Gegenden Deutschlands, darf sich v. Zastrow mit vollem Recht als Vertreter der gebildeten Laien geben. Es ist ein zum Teil unverschuldeter Mangel der Theologen, hier nicht weitblickend genug zu sein. . . . Wenige nur (z. B. Jatho und Traub) entsprechen den modernen religiösen Gedankengängen, die von der übergroßen Hälfte der Gebildeten geteilt werden. . . . v. Zastrows Artikel gibt in seiner Grundanschauung durchaus die Auffassung unserer gebildeten Kreise wieder." Wenn Lebensstellung und Erfahrung den Briefschreiber berechtigen, so sicher zu schreiben — und wir haben keinen Grund, das zu bezweifeln —, so wiegt sein Zeugnis nicht leicht.

Auch folgenden Brief (Nr 17) wird Rade wohl kaum für seine Seite buchen:

„Ich glaube, Sie [Rade] werden recht behalten mit der Behauptung, daß die meisten Menschen ihre ‚Jenseitshoffnung und Jenseitssehnsucht' nicht aufgeben werden, weil ihnen dies eine geistige Verarmung bedeuten würde. Ich für meine Person kann allerdings nicht einsehen, warum das eine ‚geistige Verarmung' bedeuten sollte. Mit dieser Behauptung geben Sie spontan die Gefühle kund, die den Widerstand streng gläubiger Christen gegen alles Kritisieren an Bibel und Christus hervorgerufen haben, und was die Katholiken — sozusagen — verächtlich auf uns Protestanten herabblicken läßt, nämlich den Widerwillen gegen die Nüchternheit unseres Glaubens. Und da wir Menschen nun mal einen sonnigen Maitag jederzeit einem bleigrauen Novembertag vorziehen werden, so werden alle Versuche, die Wahrheit zu ergründen und zu lieben, vornehmlich daran scheitern, daß uns Menschen vor der Wahrheit graut, denn sie ist nüchtern und kalt wie der Tod.

„Wie viel haben die ‚liberalen‘ Theologen zu der ‚geistigen Verarmung‘ beigetragen und wagen nun doch nicht, den Weg zu Ende zu gehen, weil's plötzlich windig und armselig wird, je näher sie dem Gipfel kommen! Sie scheinen zu ahnen, daß sie oben auf dem Gipfel zwar einen größeren Überblick haben über die Welt zu ihren Füßen, der Himmel aber liegt immer noch über ihnen, verschlossen und augenscheinlich viel weiter noch ab, als von der armseligen Erde aus gesehen, wo die Wolken ihn scheinbar nach unten zu begrenzen. Also ‚rückwärts, rückwärts, Don Rodrigo!‘ ...

„Ich habe mich von Jugend auf bemüht, ein Jünger Jesu zu werden und alle nur möglichen religiösen Wandlungen miterlebt und finde schließlich ebenso wie v. Zastrow, daß uns Deutschen nur die herbe Diesseitsreligion liegt. Wäre jener Malefacius nicht gekommen, wir würden schon längst Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten und nicht wie heute immer noch: Gott im Raume seu Himmel“ (Christliche Welt, Nr 30).

Man muß sich darüber wundern, daß Rade ein günstigeres Ergebnis seiner Umfrage erwartet hat oder herauslesen kann. Die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung“ [1] meint mit einigem Recht: „Darüber schweigt Rade, wieviel die ‚Christliche Welt‘ durch jahrelange Arbeit dazu beigetragen hat, den Gemeindeglauben aufzulösen.“ Doch nein, Rade schweigt darüber wenigstens nicht ganz. Der Geist des Herausgebers wird wohl auch der Geist des Blattes sein, und über seine religiösen Anschauungen spricht Pastor Rade ganz offen in einigen weiteren Nummern der „Christlichen Welt“. In Nr 28 bekennt er sich als Anhänger der Ritschlschen Schule und schreibt u. a.: „Unsere ganze Weisheit dem Tode gegenüber fand sich in dem Wort: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist! Vorlesungen ‚über die wissenschaftlichen Grundlagen des Glaubens an die Unsterblichkeit der Seele‘ verloren für uns jeden Reiz. Die ‚Lehre von den letzten Dingen‘ schrumpfte in unsern Dogmatiken — das hat v. Zastrow moniert — zusammen bis zum Verschwinden. Wenn das keine Diesseitsreligion war! ... Die ganze Welt der Jenseitsvorstellungen haben die Theologen meiner Sinnesart längst freigegeben und geben sie frei. Uns ist Religion wirklich das, was Schleiermacher meint, wenn er in der ersten Rede von ihr sagt: ‚sie blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge schwanden‘.“

Rade fragt dann: „Was will also Herr v. Zastrow von uns? Gerade von uns?“ Wir möchten umgekehrt fragen: Was will Herr Rade von v. Zastrow? Gerade von ihm? Dieser zieht doch nur die Folgerungen aus obigen Voraussetzungen; er bleibt nicht auf halbem Wege stehen. Nicht jedem ist es gegeben, wie Rade sich mit einigen unbestimmten Ideen von Gott als Vater, von Christus als Gottgesandten, von einer „Ererbung des Universums bei Vernichtung der eigenen Individualität“ zu begnügen, „über alle Rätsel der Metaphysik, der Transzendenz, des Todes und der Ewigkeit ruhig hinwegzusehen“, überhaupt auf einem Christentum Ritschlscher und Harnackscher Färbung eine Lebensführung zu gründen. Der Verstand will Klarheit, will vor allem eine feste Grundlage seines Denkens und Handelns und folgerichtige Durch-

[1] 1913, Nr 34.

führung der Voraussetzungen. Wir dürfen es v. Zastrow soweit glauben, wenn er sagt, er schreibe „getrieben von dem Zwang zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit gegen uns selbst".

Rade klagt über den Intellektualismus, der in den Darlegungen v. Zastrows zum Ausdrucke komme. Aber es wird ewig ein vergebliches Bemühen sein, dem Willen und dem Herzen eine lebenskräftige Religion und dauernde Weltanschauung zu bieten, die nicht auf klaren und fest erkannten Wahrheiten gegründet ist. Man rühmt an der Gegenwart den Wirklichkeitssinn; wie sollte sie sich in den wichtigsten Fragen mit unklaren und unsichern Vorstellungen begnügen? Man tadelt an der deutschen Erziehung vor zwanzig und vierzig Jahren, sie habe zu sehr den Verstand entwickelt; wie will man ein so erzogenes Geschlecht religiös zufriedenstellen, wenn man „von Beweisen für das Dasein Gottes so wenig wissen will wie von den Spekulationen über sein Wesen"?

Der Herausgeber der „Christlichen Welt" meint weiter: „Unter uns dürfte doch nicht einen Augenblick das Bewußtsein verloren gehen, daß wir — zwar auch mit unsern Vorstellungen, aber noch mehr mit unserem Glauben selbst — einen G e m e i n b e s i t z zu pflegen haben. Auch in der Jenseits-, in der Unsterblichkeits-, in der Auferstehungs-, in der Himmel- und Höllen-Frage."

Worin besteht dieser Gemeinbesitz? v. Zastrow schreibt: „Der Glaube an Hölle und Teufel erscheint wie durch ein stillschweigendes Übereinkommen zwischen Prediger und Gemeinde außer Geltung gesetzt. . . . Mit der immer weiter vordringenden Deutung der Auferstehung auf einen rein geistigen Vorgang fällt die Beweiskraft für unsere Jenseitserwartungen dahin. . . . In den bekanntesten und berühmtesten Darstellungen des Christentums, die sich an die heutigen Gebildeten wenden, so in den populären Vorlesungen von Harnack und Pfleiderer, ist die Lehre von den letzten Dingen vollends verschwunden, hat sie auch als peripherisches Stück des Christenglaubens zu gelten aufgehört."

Rade kann keine dieser Behauptungen widerlegen. Im Gegenteil, er bestätigt und erweitert sie, wenn er schreibt: „Man nenne mir doch aus der religiösen Sphäre einen kühnen und verwegenen Gedanken, eine radikale Negation, die in unserer Geistesgeschichte nicht früher von einem Theologen ausgesprochen wäre als von einem Laien! Und sofern es das doch geben mag, wo wäre dergleichen gedacht oder gesagt worden, ohne daß sich alsbald die Theologen daraufgestürzt, es propagiert und verarbeitet hätten?" Ja, glaubt man denn zwischen Theologie als Wissenschaft und Theologie als Grundlage der Religion, der kirchlichen Organisation und des Kirchenamtes einfach scheiden zu können, um auf dem einen Gebiet zu lehren, daß es Vergeltung, Unsterblichkeit und Jenseits nicht gibt oder daß wir nichts Sicheres darüber wissen, auf dem andern diese Stücke wieder hervorzuholen und darauf Religion und Lebensanschauung aufzubauen?

Die Theologen der „Christlichen Welt" mögen erschrecken vor den eigenen Kindern; aber verleugnen dürfen und können sie dieselben nicht. Wenn dafür noch ein Beweis nötig wäre, so liefert ihn v. Zastrow in seinem versöhnenden „Schlußwort über Diesseits und Jenseits" (Christliche Welt 1913, Nr 51):

„Ich verdanke meine religiöse Unterweisung im wesentlichen dem Theologenkreise der ‚Christlichen Welt'; sie ist mir durch nunmehr bald zwanzig Jahre eine treue Freundin und zuverlässige Beraterin gewesen, ja oft eine Art Talisman in mancher Bedrängnis. Meine Kritik an ihrer Theologie will deshalb als vertrauensvolle Aussprache auf dem Grunde selbstverständlicher Gesinnungsgemeinschaft verstanden sein."...

Bieten denn die umstrittenen christlichen Lehren von der Auferstehung Christi, der Himmelfahrt, der Unsterblichkeit, dem ewigen Leben wirklich so viel Schwierigkeiten, daß die Gebildeten unserer Tage sie deshalb preisgeben müßten? Dann wäre ja der Fall eingetreten, von dem der hl. Paulus spricht: „Wenn Christus nicht auferstanden ist, so ist euer Glaube eitel." Aber nein, was unmittelbar gegen diese Lehren vorgebracht wird, ist nichtig, bisweilen lächerlich gering. Den geschichtlichen Beweis für die Wirklichkeit der Auferstehung Christi bringt einwandfrei jedes bessere Handbuch der Apologetik, und Harnacks Einwendungen dagegen sind in der Mehrzahl nicht der Erwähnung wert. Da im Streit um das Jenseits keine Partei gegen die „Osterbotschaft" besondere Schwierigkeiten vorbringt, haben wir keine Veranlassung, hier auf Einzelheiten einzugehen. Ein paar andere Punkte seien kurz berührt.

Wenn v. Zastrow meint, durch Annahme des Kopernikanischen Weltsystems sei dem Glauben an die Himmelfahrt Christi der Boden entzogen, so möchten wir ihn einmal fragen: Nachdem Christus von den Toten auferstanden war, wie hätte er anders von der Erde scheiden sollen, als es Geschichte und christlicher Glaube bezeugen? Sollte er etwa heimlich verschwinden? Oder hätte er im verklärten Zustande bei uns bleiben sollen? Die Fragen stellen, heißt sie beantworten. Nur wer den Geist des Christentums vollständig verloren hat, wer sich der Hinweise Christi auf die Wohnungen im Hause seines Vaters, auf die Notwendigkeit der Trennung von den Jüngern, auf den wesentlichen Jenseitscharakter seines Reiches, wer sich all dessen nicht mehr erinnert, kann an so etwas denken. Wenn also Christus von seinen Aposteln scheiden und wenn er feierlich scheiden mußte, welche passendere, welche Gottes würdigere Weise konnte er wählen als die Himmelfahrt? Oder durfte der Herr vielleicht nicht von den Toten auferstehen, weil aufgeklärte Geister des 20. Jahrhunderts nicht zu wissen behaupten, wie er dann sein irdisches Leben schließen sollte? Er wollte uns beim Abschied mit Mut und Kraft erfüllen, unser Herz über die Armseligkeiten des Alltagslebens „erheben", wir sollten nicht in „irdischen" Strebungen, in Sinnlichkeit und Laster „versinken": wie hätte er das alles besser erreichen können als durch die glorreiche Himmelfahrt? Gott hat uns nun einmal so geschaffen, daß Mut und Vertrauen uns „aufrichten", das Herz „höher" schlagen lassen, das Haupt „erheben", und der Altmeister der deutschen Klassiker, der „dezidierte Nichtchrist" Goethe, wußte in seinem Lebenswerk diesen Gedanken keinen treffenderen Ausdruck zu geben, als eben in einer Himmelfahrt. Was bei ihm Bühnenmittel ist und wegen seiner inneren Unwahrheit nicht befriedigt, das ist im Christentum Wahrheit und Wirklichkeit. Christus hat dieser Eigenart unserer Natur Rechnung getragen, und er würde es in seiner Weisheit auch dann getan haben,

wenn damals schon heliozentrische Anschauungen geherrscht hätten. Leben wir uns doch selbst heute im täglichen Denken niemals ganz in diese Auffassungen hinein. Nun aber waren erst recht die Apostel nicht Menschen des 20. Jahrhunderts, sondern Israeliten, welche in den Vorstellungen ihrer Zeit und des Alten Testamentes aufgewachsen waren. Die Himmelfahrt ist und bleibt unter diesen Umständen die einzig großartige, vielleicht die einzig mögliche Weise, wie Christus von dieser Welt Abschied nehmen konnte.

Diese Auffassung der Himmelfahrt ist unabhängig davon, ob wir uns den Himmel auf irgend einem Stern und die Hölle im Mittelpunkt der Erde denken oder anderswo. Denn unsere Gegner werden doch wohl nicht der Ansicht sein, daß derartige Lokalisierungen Kirchenlehre seien. Nein, über den Ort, wo Himmel und Hölle zu suchen sind, ist nichts geoffenbart und nichts festgelegt, auch wenn Theologen darüber spekuliert haben. Für anschauliche Schilderungen sind derartige Bestimmungen ja unentbehrlich, und wenn z. B. MacCharthy in kräftigen Zügen und lebhaften Farben das jüngste Gericht malt, so mag vielleicht ein einfältiger Zuhörer das alles buchstäblich nehmen; die religiöse Wahrheit selbst wird dadurch nicht berührt. Oder um ein anderes Beispiel anzuführen, mit dem Satze: „Im Tode entscheidet sich die Ewigkeit des einzelnen", läßt sich nicht allzuviel Eindruck auf gewöhnliche Christen machen. Wird aber diese Entscheidung unter der Form eines Gerichtes mit Ankläger und Angeklagtem, mit Richter und Urteilsspruch vor Augen geführt, so ist das gewiß eine Ausschmückung, aber eine solche, welche die zu Grunde liegende Wahrheit rein bewahrt und zugleich wirksam zum Ausdruck bringt. Wegen solcher Veranschaulichungen an der Glaubenswahrheit selbst irre zu werden oder zu zweifeln, ist töricht.

Geradezu oberflächlich ist manches, was v. Zastrow gegen ein Fortleben nach dem Tode anführt. „Die zweite Jenseitserwartung ist das Wiedersehen mit unsern Lieben. . . . Hier ist in der ganzen christlichen Kirche in Vergessenheit geraten, was Jesus auf die Frage nach dem Weibe mit den sieben Männern geantwortet hat, ein Wort, das mit aller Deutlichkeit verbietet, auf eine Wiederanknüpfung der zerrissenen Bande der Ehe, Verwandtschaft und Freundschaft zu hoffen." Es genügt vollständig, dem einfach die Worte der Heiligen Schrift gegenüberzustellen, um zu zeigen, daß Christus da auf etwas ganz anderes hinzielt: „Bei der Auferstehung werden sie weder zur Ehe nehmen, noch zur Ehe gegeben werden, sondern sie werden sein wie die Engel Gottes im Himmel" (Mt 22, 30). Mit Recht bemerkt Rade, daß er in diesen Ausführungen v. Zastrows „den feinen, nachdenklichen Verfasser gar nicht wiedererkenne".

Der Grund zur Ablehnung des Jenseits, zu dem Versuch, eine Diesseitsreligion zu konstruieren, liegt auch gar nicht in den Schwierigkeiten gegen einzelne Glaubenslehren. Er liegt tiefer und enthüllt zugleich die schwere Schuld der liberal-protestantischen Theologie. Die Fälle Jatho und Traub, der Streit der Freunde der „Christlichen Welt" um das Jenseits sind keine vereinzelten Erscheinungen; sie sind der Endpunkt, das Ergebnis einer Entwicklung, die seit etwa hundert Jahren eingesetzt hat. Kant, der „Philosoph des Protestantismus", und Schleiermacher, sein Theolog, sind zugleich die Totengräber

gewesen. Jener zerstörte die metaphysische Grundlage aller Religion, dieser vollendete das Werk, indem er bewußt und ausgesprochen sein „Christentum" auf dem schwanken Boden des Gefühls aufbaute. Auf Schleiermacher berufen sich im Streit um das Jenseits beide Seiten, aber die Leugner entschieden mit mehr Recht. Er verwirft den Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit und die Hoffnung darauf als etwas sittlich Minderwertiges; darüber helfen alle schönen Worte in den Erläuterungen zu seiner zweiten Rede „über das Wesen der Religion" nicht hinweg.

Die weitere Entwicklung möchte durch die Namen Ritschl und Harnack gekennzeichnet sein. Ritschl wertete und deutete in Schleiermacherschem Sinne alle christlichen Begriffe um; Gott, Gottheit Christi, Erlösung, Ewigkeit erhielten eine neue, der alten vielfach entgegengesetzte Bedeutung. Bei Harnack verflüchtigte sich das „Wesen des Christentums" bekanntlich zu der Formel: Die Seele und ihr Gott; selbst Christus gehört als Gegenstand des Glaubens nicht mehr in das Evangelium [1].

Die kleineren Geister haben es an „radikaler Verarbeitung und Propagierung" dieser Aufstellungen nicht fehlen lassen. Pünjer, seinerzeit Professor der Theologie in Jena, erklärt in seiner Habilitationsschrift (1876): „Die Annahme eines jenseitigen Lebens nach dem irdischen Tode ist weder mit der Religion im allgemeinen noch mit dem Christentum notwendig verknüpft." Lipsius, der im gleichen Jahr ein Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik herausgab, ist der Ansicht, daß das religiöse Bewußtsein kein direktes Interesse an dem Unsterblichkeitsglauben habe. Schon vorher hatte Biedermann in seiner „Christlichen Dogmatik" (1869) die Leugnung des Unsterblichkeitsglaubens geradezu als religiöses Postulat bezeichnet, während Herrmann in Marburg den Satz wagt: „Ob die Philosophie, welcher der Christ folgt, materialistisch oder idealistisch gerichtet ist, kann uns als Theologen gleichgültig sein." Die Ansichten der Ritschlschen Schule hat uns schon oben (S. 508) Rade teilweise entwickelt. Lemme, Professor in Heidelberg, faßt sie in seiner Schrift „Die Prinzipien der Ritschlschen Theologie und ihr Wert" (1891) dahin zusammen: „Von individueller Fortdauer, von ewigem Gericht, von Himmel und Hölle ist bei ihnen keine Rede; der Religion ist der Hintergrund der Ewigkeit entrissen." [2] Runze [3] endlich, Professor der Theologie in Berlin, macht zur Vorbedingung für die richtige Entwicklung der Unsterblichkeit „die Ablehnung der Beweisführung aus der rationalen Psychologie", er geht die einzelnen Beweise für die Unsterblichkeit durch und kommt natürlich zu dem gewünschten Ergebnis: Unbewiesen und unbeweisbar! Runze gehört, wenn wir nicht irren, zu den Kreisen des Evangelischen Bundes, zu den Männern, die uns Katholiken wieder das „reine"

---

[1] Über Ritschl siehe diese Zeitschrift XLV 1 ff 213 ff u. ö., über Harnack LX 48 ff 154 ff u. ö.

[2] Nähere Nachweise und weitere Belege finden sich in der Deutsch-evangelischen Kirchenzeitung 1894, 423 ff.

[3] Realenzyklopädie für protestantische Theologie XX, Artikel „Unsterblichkeit".

Evangelium bringen wollen, die ihre Prediger nach Österreich schicken, um dort das „wahre" Christentum zu verkündigen, die einen Rambaud in seinen „Bekehrungsversuchen" unterstützen, während sie katholischen Ordensleuten jede religiöse Einwirkung auf die eigenen Glaubensgenossen verbieten.

Neuestens macht ein anderer Vertreter der Diesseitsreligion von sich reden. Es ist der Pfarrer Emil Fuchs von Rüsselsheim in Hessen, der soeben von den Dortmunder Protestanten an Stelle des abgesetzten Traub zu ihrem Pfarrer gewählt, aber vom Konsistorium nicht bestätigt wurde. Er hat eine kleine Schrift über „Ewiges Leben" (Tübingen 1913) erscheinen lassen, worin er mit Anknüpfung an Jatho, v. Zastrow und die „Christliche Welt" auseinandersetzt, daß von einem solchen Jenseits, wie Jesus, Paulus und die alten Kirchenlehrer, aber auch Luther und die ganze Christenheit früherer Zeiten es sich dachten, im Licht unserer Aufklärung keine Rede mehr sein dürfe, daß wir über ein Fortleben nach dem Tode nichts wissen können, daß es aber darum doch jedem freistehe und zu raten sei, auf irgend eine höhere Form der Entwicklung zu hoffen. Sage doch selbst Goethe: „Wir heißen euch hoffen."

Wie folgerichtig das alles auf Schleiermacher und Ritschl aufbaut, zeigt wiederum v. Zastrow in seinem schon erwähnten Schlußwort, welches das Ergebnis des Streites in die Worte zusammenfaßt: „Der ‚Alte Glaube' ist die durch Heilstaten des Vaters und des Sohnes verbürgte Gewißheit einer Auferstehung der Gläubigen zu ewigem Leben nach dem Tode. Der ‚Neue Glaube' (Schleiermachers und Ritschls) ist die der Zeichen und Wunder nicht mehr bedürftige Zuversicht, daß Gottes Reich durch die Kraft seines Heiligen Geistes in dieser Welt zu uns kommt."

Einen Halt auf der abschüssigen Bahn zum religiösen Nihilismus wird auch die Zukunft dem Protestantismus nicht bringen. Vielmehr ist für die nächsten zehn bis zwanzig Jahre eine noch viel jähere Abwärtsbewegung zu erwarten. Die Professoren der kirchlich-gläubigen Richtung, welche jetzt noch etwa zwei Fünftel betragen, werden dann zu einem Drittel zusammengeschmolzen sein [1]. Der Gemeindeglaube wird in dieser Zeit in den Städten ziemlich schwinden und sich nur auf dem Lande noch halten. Dann kann v. Zastrow mit noch mehr Recht im Namen aller Gebildeten seine Diesseitsreligion verkünden. Nur möge er und mögen andere aufhören, diese Religion als Christentum zu bezeichnen.

Im Streit mit solchen Gegnern hilft es natürlich nichts, Ewigkeit, persönliches Fortleben, Lohn und Strafe nach dem Tode säuberlich aus Schrift und Vernunft zu beweisen; man ist über alles das längst hinaus. Die Glaubenswahrheiten liegen jenseits aller Vernunft, sind einfach unbeweisbar; man muß sie „fühlen", „erleben". Mit der Heiligen Schrift macht jeder, was er will: „Neunzehn Jahrhunderte hat man darüber so gedacht; wir Heutigen denken darüber anders" (v. Zastrow). „Was Ihnen hier [im Evangelium] unverständlich ist, schieben Sie ruhig beiseite" (Harnack). Zudem versteht ja der Theologe

[1] Vgl. die Reformation 1913, Nr 29 und Kölnische Volkszeitung Nr 772 vom 6. September 1913.

Ritschlscher Schule unter den alten Worten vielfach etwas ganz anderes als wir oder der rechtgläubige Protestant. „Ein solches Verfahren", so meint mit Recht Eßlinger [1], „mag für den praktischen Kirchendienst sehr zweckmäßig sein; aber man kann sich fragen, ob es auch ganz ehrlich ist." [2]

Der Modernismus ist bei den protestantischen Theologen fast auf der ganzen Linie siegreich, und es handelt sich im Kampfe mit ihm nicht um einzelne Wahrheiten, sondern um die Grundlagen unseres Erkennens und Glaubens. Das augustinische intellige, ut credas et crede, ut intelligas — „Verstehe, damit du glaubest, und glaube, damit du verstehst", ist verkehrt in den Satz: „Hör auf, mit dem Verstand tätig zu sein, wenn du anfangen willst zu glauben, und sei dir bewußt, daß Glaube und Religion da aufhören, wo du beginnst, die religiöse Wahrheit mit dem Verstande zu zergliedern." Der Stolz des Rationalismus, der alles natürlich erklären wollte, ist umgeschlagen in die Torheit eines ausgesprochenen Anti-Intellektualismus, und es ist traurig, zu sehen, wie auch manche Wohlmeinende, geblendet von den glänzenden Phrasen und tönenden Schlagworten, in den Strudel der religiösen Verneinung hineingerissen werden. Das Ende kann kein anderes sein als allgemeine Skepsis, Unglaube, Gleichgültigkeit oder — demütige Rückkehr zur alten Geradheit des Glaubens.

So trostlos auf den ersten Blick das allgemeine Chaos der Meinungen auf liberal-protestantischer Seite berührt, es kann für den Katholiken, für den gläubigen Christen auch stärkend, ja erhebend wirken. Seine Glaubenslehre, nicht nur in sich festgeschlossen und allseitig entwickelt, nein, auch auf dem festen Grund einer vernunftgemäßen Erkenntnis und geschichtlicher Tatsachen ruhend: sie läßt ihn seiner Religion froh werden. Wir fühlen uns auf sicherem Boden, wir empfinden Mut und Kraft, um von da aus unsere Lebensaufgabe anzugreifen und durchzuführen. Und wir wissen: wenn der Tag des Lebens zur Neige geht, wenn die müde Hand sinkt und die Kraft erlischt, dann nimmt ein persönlicher Gott uns in seine Vaterarme auf. Das Auge, das sich dem irdischen Lichte schließt, öffnet sich dem himmlischen, und Christus, unsere Hoffnung im Diesseits, der auferstandene Christus empfängt uns zu ewigem Leben im Jenseits.

---

[1] Zur Erkenntnistheorie Ritschls (Zürich) 33.

[2] Den näheren Nachweis siehe diese Zeitschrift XLVI 144 ff 254 ff.

Arnold M. Rump S. J.

Eine Posaune jüngsten Gerichts Anno 1814.

Am 20. Dezember 1813 beklagte sich Kaiser Napoleon in einem Brief an den Polizeiminister[1] darüber, daß die Zeitungen mit gar wenig Geist redigiert seien. Vier Wochen später begann ein Blatt zu erscheinen, weit geistreicher und geistmächtiger, als es sonst vorher und nachher üblich gewesen ist. Daß Kaiser Napoleon damit nach Wunsch bedient worden wäre, wird man nicht behaupten können. War es doch die fünfte Großmacht in der wider ihn geschlossenen Koalition, die auf den Plan trat, der „Rheinische Merkur".

Kaiser Napoleon hat nach der Leipziger Katastrophe vom November 1813 bis zum Januar 1814 abermals wie nach der russischen Katastrophe vom November 1812 bis zum April 1813 die Fangarme seiner Macht weithin ausgestreckt nach Menschen für seine Schlachtbank. Mehr als eine halbe Million Soldaten hatte er 1812 nach Rußland geführt und mehr als die Hälfte sind elend umgekommen. Eine neue Armee von 500 000 Mann war es, über die er 1813 gebot, und nicht der zehnte Teil davon war um ihn, als er nach Mainz zurückkehrte, wo der Würgengel einer schrecklichen Seuche über seine Truppenreste herfiel. Und wiederum rief er in die Welt hinaus, bis zum Mai 1814 sei er mit 250 000 Mann am Rhein. Aber man wartete das nicht ab. Es blieben ihm nur neun Wochen, von Mitte November bis zum 25. Januar. Mittlerweile war die spanische Grenze nicht genügend gedeckt, an deren westlicher Seite Wellington im Vormarsch, die Österreicher in Norditalien, während Murats Übergang zur Koalition sich vorbereitete und am 11. Januar vollzog; Holland fiel ab; um die Jahreswende überschritten drei Armeen die französische Ostgrenze. Der Gesetzgebende Körper wurde oppositionell und in Ungnade verabschiedet. In der öffentlichen Meinung lauerte viel Feindschaft, die beim ersten Mißerfolg losbrechen konnte. Kaiser Napoleon ist in seiner Umgebung von Verrat umschlichen und umstellt. Gleisnerische Dienstfertigkeit bemüht sich, in der Nähe zu bleiben, um alles zu erfahren und alles wider ihn auszunützen.

---

[1] Lecestre II 305, Nr 1120.

Fast alle seine Verwandten enthüllten sich, soweit das noch möglich war, als eine kläglich raffgierige Rettungsgesellschaft persönlicher Vorteile. In den wieder wie immer weit ausholenden, alles überblickenden Rüstungsarbeiten versagte diesmal manches. Machtmittel zersplitterten oder zerflossen in seiner Hand. Und doch war der furchtbare Kriegsfürst nach zwei Monden mit einer neuen Armee zur Stelle und schlug um sich wie mit schlagenden Wettern.

Auf der Gegenseite brachte jeder Tag neue Gefahr, daß das einzige wirklich überlegene Machtmittel zersplittert, daß die Koalition der vier Großmächte diplomatisch oder militärisch oder auf beiderlei Weise in die Brüche geht. Jeder Schritt zum Schlußerfolg hin verstärkte die Sprengkraft widerstreitender Interessen. Eine fünfte Großmacht, die Erhebung der Völker, hatte sich im Befreiungskrieg glänzend bewährt. Ihr eignete vorwärts treibende und beisammen haltende Gewalt. War die nun nötiger als je, so fehlte es den Volksstimmungen doch an einem Organ, sich vernehmlich zu machen. Dessen bedurfte man nun um so mehr, als der Kriegsschauplatz ins Ausland verlegt wurde und eine geistige Verbindung zwischen dem Heer dort und dem Volk daheim hergestellt werden mußte. Da bot sich der Volksbewegung ein Organ dar, dessen Sprachmacht und Klangfarbe neu und unerhört schien. Der „Rheinische Merkur" ist bald mehr geworden als ein bloßes Organ jener fünften Großmacht: ihr Führer nämlich und ihre Verkörperung. Er stählte die Entschlüsse, er befeuerte die Begeisterung, er erhielt die Volksseele im Einklang des Wollens und auf der Höhe der Aufgabe. Die ersten vier Monate des ersten Jahrgangs, bis zum Abschluß des ersten Pariser Friedens, bilden eine Gruppe für sich. Da dröhnt die Posaune des jüngsten Gerichts, das über den Revolutionskaiser hereinbrach und über sein Werk.

Wenn man sich auch noch so sehr beschränkte, die literarische und kritische Würdigung nur dieser ersten 65 Nummern des „Rheinischen Merkur", dieses unvergleichlichen zeitgeschichtlichen Dokumentes, hätte vieles zu sagen. Da finden wir eine ständige Abteilung: „Übersicht über die neuesten Zeitereignisse", die nach verschiedenen Rücksichten hohes Interesse erweckt. Zunächst durch die Zuverlässigkeit der Angaben. Selbst ein Kenner wie Houssaye fände nicht viel von Belang, das richtig zu stellen wäre. Görres muß täglich vorzügliche Informationen bekommen, die einlaufenden Nachrichten aber mit überlegener Kritik gesichtet haben. Das ist um so auffallender, als die methodische Quellenkritik niemals „eine starke Seite von

Görres gewesen ist", wie Geh. Hofrat Grauert in der meisterhaften Rede hervorhob, in der er das Verhältnis der Görres-Gesellschaft zu Görres treffsicher zeichnete[1]. Wie schwer ist es zudem, wenn große Vorgänge, höchste Spannungen Schwärme von einander überbietenden Gerüchten auslösen, Spreu vom Weizen zu sondern; wie schwer mitten im Fluß der Ereignisse, zumal wenn er zum reißenden Strom wird, eine Übersicht zu geben! Dieser Aufgabe unterzog sich der „Rheinische Merkur" alle zwei Tage, und heute noch sind diese „Übersichten" in hohem Maß lehrreich, weil „übersichtlich". Ein Geist, dem Ideen entquollen wie das Wasser der Quelle, weiß Görres sich doch in den Schranken reiner Berichterstattung zu halten. Ohne Rhetorik und Pathos, ohne Überschwang und Schönfärberei wird sachlich und bündig berichtet. Hie und da reißt es ihn zu einem kleinen Exkurs fort.

Bei Erwähnung der Tatsache, daß die französische Publizistik den Krieg als einen Kampf zwischen südlicher, lateinischer Kultur und nordischer Barbarei darstelle, schreibt Görres wie folgt [29. März 1814, Nr 34[3]]: „Da aber kommen die Spanier, die unglücklicherweise auch im Süden liegen, und treten auf die andere Seite; auch die aus Italien wollen nichts gemein haben mit den fein Gebildeten. Anderseits will sich's mit der Barbarey eben auch in keiner Weise fügen. Die Teutschen sollen, wie man sagt, gleichfalls etwas weniges mit Wissenschaften und schönen Künsten sich beschäftigen; die Engelländer aber haben sogar die Wölfe auf ihrer Insel ausgerottet, die uns in Frankreich noch so hart bedrängen; sie haben es überdem in der Industrie und einigen Gewerken ziemlich weit gebracht; Shakespeare ist nicht uneben und Newton weiß ziemlichen Bescheid. Der Barbar also bleibt eigentlich im Bart der Kosaken hangen, die der Moniteur immer Tartaren nennt, mit einem Sprachschnitzer und einem geographischen in einem Wort . . ."

Doch derartige Reflexionen sind selten. Durchweg hält sich Görres an Tatsachen und Einzelheiten. Gerade in der Zeit, in der die ersten Nummern des „Rheinischen Merkur" erschienen, hat Kaiser Napoleon seiner Unzufriedenheit mit der französischen Presse in einem Monat viermal Ausdruck gegeben, mitten aus dem Kriegsgetümmel am 3. Februar, am 19., 21. und 26.[2] Nicht mit Versen oder Oden befeure man eine Nation, sondern mit Tatsachen, mit packenden Einzelheiten, die einfach erzählt werden. Ohne von diesen kaiserlichen Rezepten etwas zu wissen, handelte Görres genau danach. Neben diesen Übersichten finden wir in den meisten Nummern einen größeren Artikel, zumeist allerdings mit „Fortsetzung folgt". Durch drei bis vier Nummern ziehen sich wohl diese Abhandlungen hin. In der

[1] Jahresbericht der Görres-Gesellschaft für 1901, S. 16.

[2] Lecestre Nr 1132. Correspondance 21316 21239 21375.

angegebenen Epoche dürften diese drei Artikelserien als die eigenartigsten und erhabensten Schöpfungen des Görresschen Genius angesehen werden. Zunächst „Preußen und sein Heer“ in den Nummern 8 9 14 (vom 5., 7. und 14. Februar); im letzten Oktoberheft dieser Zeitschrift sind Proben daraus abgedruckt worden (S. 20 f). Ferner die Artikelreihe über Papst Pius VII. in den Nummern 3 4 5 7 (vom 27., 29., 30. Januar und 3. Februar). Als diese Artikel erschienen, wußte Görres weder die vollzogene Tatsache der Verschickung des Papstes nach Savona noch die Absichten, die man dabei hegte. Kaiser Napoleon fand nämlich kein feineres Mittel, den „infamen Verrat“ Murats zu strafen und in seinen Folgen zu lähmen, als dieses, den Papst nach Rom zurückzusenden, um mit dieser „Bombe“ [1], diesem „Medusenhaupt“ [2] den Treulosen zu schrecken und zu stören. Das ändert aber nichts am Wert von Görres' wahrhaft großzügigem Kapitel aus der Kirchengeschichte. Da hören wir bereits den Mann, der vierzehn Jahre später mit dem Geist eines Kirchenvaters den „Athanasius“ schrieb. Allerdings haben in der Zwischenzeit Erlebnisse und Enttäuschungen ihn veranlaßt, über den Dunstkreis der Alltags- und Werktags-politik sich zu erheben, um im Äther des Überzeitlichen die Kirche Gottes in ihrer Schönheit vollkommen begreifen zu lernen. Weitaus als die machtvollste Entfaltung von Görres' Genie erscheint uns aber die dritte Artikelreihe: „Proklamation Napoleons an die Völker Europas vor seinem Abzug auf die Insel Elba“, in den Nummern 51 52 54 56 61 (vom 3., 5., 9., 13. und 23. Mai). Nirgends gibt es eine Psychologie des Willens zur Macht, die mit dieser vergleichbar wäre. Einen kurzen Auszug daraus herzustellen, ist unmöglich. Einige markante Sätze mögen vorgelegt werden:

Nicht deshalb spreche Napoleon zur Welt, weil „die zu seinen Füßen im Staube sich gewunden, nun freche Reden hören lassen“. Wie er über ihre Häupter weggeschritten, so gehe er verachtend durch den Dunst ihrer Worte. „Mir selbst und meinem Leben sollen die Worte, die ich spreche, ein Denkmal sein; es mag in der Wüste der künftigen Zeiten stehen wie ein einsamer Fels, den erloschenes Feuer einst zerrissen.“ Grenzenlos ist Napoleons Menschenverachtung: „Wie Staubwolken treibt der Wind des Glücks die Menschen vor sich, das Unglück aber regnet sie schnell zu Kot zusammen. Fast Pöbel nur ist alles auf der Erde; die sich am meisten dünken, sind recht der Hefe gleich zu halten. Auch hab' ich als Pöbel sie geachtet, und wie ich in den Straßen von Paris mit Kartätschen sie zerschmettert, so auf den Schlachtfeldern und überall

[1] Lecestre Nr 1128 (comme une bombe) und 1143.

[2] Polizeikommissär Lagarde, zitiert bei Masson IX 232.

sie wie den Wurm unter meinem Fuß zertreten." „Um den Preis einer kleinen Schandtat hat die ganze Ehrlichkeit meiner Zeit mir feil gestanden; ich habe aus Spott mit ihr gefeilscht und aus Haß und Verachtung um den Kaufpreis sie betrogen." „Wie ein Gewitter" ziehe der „starke Fürst" „hoch einher; Segen, Zorn und Schrecken, Blitz und Hagel, Feuer und Regen in sich beschließend und achtet nicht in seiner Höhe, ob er die Felder schlägt oder erquickt". „Ein finstres Wesen hat immerdar in meiner Brust gehaust; wenn ich Böses tat nach der gemeinen Meinung, hat es schmeichelnd und lustig sich in mir geregt . . ., wenn es den finstern See im Innern in Aufruhr brachte, dann schlugen seine Wellen gegen meinen Willen bis zum Haupt hin auf, und die dunklen Flammen flossen aus meinen Augen über, und ich mußte höhnend lachen in die Freudentränen." Der Brand von Moskau sei der Höhepunkt von Napoleons Laufbahn. Wem solches ward, für den sei das Leben ausgeschöpft. „Endlich nahte die einzige Stunde, wo mir ein wahrer Genuß zu teil geworden. Als ich vom Kremlin ins Feuermeer von Moskau niedersah, da bewegte sich mein Herz zuerst in froher Lust. . . . Die Flamme rief mein Lob in tausend Zungen. Was Nero in verrücktem Spiel sich erkünstelt, das und mehr war als eine ernste Geschichte mir geworden. So stand ich und labte mich mit Ergötzen an dem Zornesfeuer eines ganzen entbrannten Volkes und schmeichelnd überschlich mich ein nie gefühltes Wohlbehagen." „Da faßte ich großen Entschluß. Wie die alten Helden Pferde und Diener um ihre Gräber schlachteten, also wollte auch ich, daß alle meine Sklaven um mich her verdürben. Moskau war der Scheiterhaufen meiner Macht und Größe; Roß und Mann sollte um ihn untergehen und alle meine Schätze sollten verloren sein." Dem Tode gleich sei er auf jenem Winterzug dem Heer vorangezogen; „Gedanken des Todes habe ich gedacht, wie ich den Schwächlingen sie nicht enthüllen mag". Da er sie sterben sah „in Haufen, ohne Maß und Zahl", „mit Ehre, gleich Hasen und blödem Schafvieh", da habe er an ein „unbegreiflich Wunder" glauben gelernt, an das unbegreifliche Wunder menschlicher Feigheit, weil niemand wider den Urheber solchen Elends sich gewendet hat. „Was ich dort vollbracht, desgleichen hat die Geschichte in ihrer Spinnstube noch nie erlebt."

Gegen Schluß wirkt das gewaltige Stück am großartigsten. Das Gift und das Feuer des Hasses, das Napoleon der Welt eingeimpft, müsse wie die Erbsünde weiter schleichen; glimmend in erstickter Wut, bald aufschlagend in hellen Flammen. „Den Hochmut habe ich in eure Seelen hineingelegt, er wird euch vor wie nach zu allem Bösen treiben." „Den Krieg habe ich zum Bedürfnis euch und zur Lust gemacht, ihr werdet nicht davon abzulassen im stande sein. Nicht ich will mich selber töten, nein, dies verhaßte Geschlecht soll sich in wütender Raserei selbst ermorden, damit vollendet werde, was ich angefangen. Nur wenn ich ratlos euch unglücklich weiß und alle Welt wieder in Verwirrung und Unheil sich gelöst, dann erst ist meine Sendung zu ihrem End' gekommen."

Das dünkt uns die feinste und schärfste Psychographie des Cäsarenwahns, die je geschrieben wurde, weil sie nach der Natur aufgenommen ist.

Ob Taine, ob Nietzsche diese Proklamation kannten? Taine, als er die so ganz taziteische Charakteristik Napoleons schrieb, die mit den Worten beginnt: démesuré en tout, mais encore plus étrange, non seulement il est hors ligne mais il est hors cadre.... In lapidaren Zügen finden wir bei Görres die Tainesche Idee vom moi colossal, von der Auffassung Napoleons als eines verspäteten, aber ins Übermenschliche vergrößerten Condottiere. Und vollends Nietzsche! Die Psychologie des Willens zur Macht, des unbedingten und unbegrenzten, an einem größten Exemplar anschaulich demonstriert, ein Porträt des jenseits von Gut und Bös stehenden Übermenschen hätte er da finden müssen. Die Renaissancetyrannen, für die er so eingenommen war, erscheinen als Zwerggestalten neben dem alle Vorgänger um Übermaße überragenden Übermenschen der Görresschen Schilderung des jakobinischen Kaisertyrannen.

R. v. Nostitz-Rieneck S. J.

Zentralisationsbestrebungen in der deutschen Caritas.

Ein stolzes Zeugnis für die caritative Tätigkeit der deutschen Katholiken bringt in ihrem Bericht über den Metzer Katholikentag die angesehene soziale Zeitschrift der französischen Katholiken, Le mouvement social. Aller Not, welche die Stunde bringt, weiß diese Caritas zu begegnen, sie weiß Balsam zu finden für jede Wunde. Und der Bericht steht nicht an zu versichern, daß noch in keiner Epoche zuvor die katholische Caritas so lebendig und glanzvoll in Erscheinung getreten ist.

Worin liegt nun die große Triebkraft dieses frisch und mächtig aufquillenden Liebeseifers? Mannigfaltige Ursache ist da zu nennen. Da ist das Erstarken des Glaubenslebens im katholischen deutschen Volk, das sich von selbst Bahn bricht zu Werken der Nächstenliebe, das Tausende von Männern und Jungfrauen gottbegeistert in den Dienst der Liebe stellt. Da ist die Not der Zeit. Denn Not lehrt nicht nur beten, sie lehrt auch helfen und arbeiten. Wenn aber der deutschen Caritas von heute nachgerühmt wird, daß sie umsichtig keine Not übersieht, daß sie voll Kraft und Leben voranschreitet, dann liegt die tiefste Erklärung hierfür darin, daß sie endlich zurückgekehrt ist zur Arbeitsweise der alten Kirche, wenn auch in neuen, zeitentsprechenden Formen. Was die alte kirchliche Armenpflege so ausgezeichnet hatte, das war ihr organischer Ausbau, viele Arbeiter und doch alle geleitet von einer kirchlichen Zentrale. Nur so war es möglich, daß kein Bedürftiger unter ihnen war. Dieser Vorzug ging aber der kirchlichen Armenpflege in den kommenden Jahrhunderten der Neugestaltung der alten Welt fast ganz verloren. Erst beim hl. Karl Borromäus finden wir wieder praktisches Verständnis für die Organisation der Vorzeit. Wie der Zentralisationsgedanke nun auch in der katholischen Liebestätigkeit Deutschlands allmählich Wurzel geschlagen hat, das soll im folgenden dargelegt werden.

Spät, ja im Vergleich zur protestantischen und allgemein humanitären Wohltätigkeit sehr spät waren die Katholiken Deutschlands zur zentralen Caritasorganisation gelangt. Erst das Jahr 1897 hat sie gebracht, während

der Zentralausschuß für innere Mission bereits 1849, der Deutsche Verein für Armenpflege und Wohltätigkeit 1880 ins Leben getreten war. Wie ist dies Zurückbleiben der Katholiken zu erklären?

Da ist zunächst zu betonen, daß diese Erklärung nicht etwa im Mangel an katholischen Liebeswerken oder Arbeitern auf dem Feld der Caritas zu suchen ist. Weitaus die meisten unserer Brüder- und Schwesterngenossenschaften entstanden ja bereits in den Jahren vor der Gründung des neuen Reiches. Hier und dort hatte sich auch noch ein frommes Werk, eine Genossenschaft durch die Stürme um 1800 hindurchgerettet, um nun wieder aufzublühen. Es wuchsen die großen Anstalten wie die Echsberger für Kretinen, Idioten und andere Kranke heran. Die offene Armenpflege und Liebestätigkeit, auch in weiten Kreisen der Laien, erhielt neues Leben durch die zahlreichen Vinzenzkonferenzen und Elisabethenvereine. Ebenso wurden auf literarischem Gebiete beachtenswerte Beiträge geboten. Allen voran ist da zu nennen Franz Josef Ritter v. Buß, der Gérandos System der gesamten Armenpflege übersetzt und bearbeitet hat[1]. Bei ihm finden wir auch bereits die Forderung einer Zentralisation der Armenpflege. In seiner 1842 erstmals erschienenen Schrift „Der Orden der Barmherzigen Schwestern" stellt er als Grundsatz der Armenpflege neben andern auf: „Alle diese (caritativen) Wirksamkeiten, Vereine und Behörden sind im Geiste der Einheit und Übereinstimmung einer willigen Brüderlichkeit zu aggregieren." Es ist zu beachten, daß v. Buß dies kurz vor der Bildung des Zentralausschusses der inneren Mission im Jahre 1849 geschrieben hatte. Angeregt war v. Buß wohl durch die französische Société des établissements charitables, die 1828 gegründet wurde. Sie sollte vor allem der Sammlung und Vermittlung von Erfahrungen, gegenseitiger Ansichten, neuer Anregungen auf caritativem Gebiete dienen. Mit vollem Recht nennt darum Prälat Werthmann im sechsten Jahrbuch des Caritasverbandes v. Buß den Herold der Caritasorganisation.

Aber noch verklang dieser Heroldsruf unbeachtet. So sehr sich Vinzenzbruder und Barmherzige Schwester auf deutschem Boden bald heimisch fühlten und einbürgerten, für die zentralistischen Bestrebungen ihrer französischen Glaubensgenossen waren die deutschen Partikularisten noch nicht reif. So kennzeichnete schon jene Periode der deutschen Liebestätigkeit das Wort von Dr Max Brandts. „Uns Katholiken fehlen auf caritativem

[1] Vgl. diese Zeitschrift LXXXIV (1913) 382 f.

Gebiet nicht die opferwilligen Personen, aber es fehlen uns noch zu sehr Organisation und Publikation."

Ebensowenig wie v. Buß, der von der französischen Liebestätigkeit gelernt hatte, fand ein gutes Menschenalter später P. Ehrle in weiteren Kreisen Gehör. P. Ehrle hatte durch Studien und praktische Tätigkeit die Armenpflege Englands kennen gelernt und seine Erfahrungen in den „Beiträgen zur Geschichte und Reform der Armenpflege" 1881 niedergelegt. Zusammenfassend schreibt er: „Wir betonten wiederholt die Notwendigkeit einer gewissen Zentralisation oder, genauer gesprochen, einer organischen Vereinigung der gesamten Mildtätigkeit." Auch diese Anregung fiel zeitlich zusammen mit der Gründung eines andern allgemeinen Vereins, des Deutschen Vereins für Armenpflege und Wohltätigkeit.

Wenn trotz all dieser Anregungen kein Ergebnis gezeitigt wurde, so lag die Ursache nicht so sehr auf caritativem als auf nationalem und kirchenpolitischem Gebiet. Die Zeit vor der Gründung des Reichs war wohl eine Zeit des Aufschwungs der Werke katholischer Caritas, doch zugleich besonders im Süden erst die Zeit allmählichen Erwachens aus der Lethargie josefinistischen Staatskirchentums. Eine weitausschauende Organisation der freien kirchlichen Liebestätigkeit braucht indes unabhängige, starke Naturen. Wo solche ihrer Zeit zum Trotz entstanden, da wurde ihre Initiative fast völlig auf die allgemeine kirchliche Bewegung hingeleitet, auch wenn sie wie v. Buß der Caritasbewegung sehr nahe standen. Dazu kam, daß gerade die Katholiken durch ihre Lage an der Peripherie des deutschen Volkes am meisten von den Stammesgegensätzen innerhalb der Nation getroffen wurden. Welch ein Hemmnis darin lag, zeigen die gewaltigen Widerstände, die Graf Stolberg schon bei der Gründung des Bonifatiusvereins zu bekämpfen hatte. Und doch lag hier nur eine Gebets- und Almosengemeinschaft vor, eine Caritasvereinigung aber hätte notwendig auch eine gewisse Arbeitsgemeinschaft sein müssen.

Bald nach der Aufrichtung unseres neuen deutschen Reichs setzte dann der Kulturkampf ein und mit ihm ein Stocken, ja selbst ein Rückgang der äußeren Liebeswerke. Natürlich war auch jeder größeren Organisation derselben die Lebensader von vornherein unterbunden. Aber segensvoll war diese Zeit doch, auch für die Caritas und deren engeren Zusammenschluß. Denn die Zeiten des Sturmes hatten die Katholiken überall in deutschen Landen aufgeweckt, hatten sie vor allem enger und lebendiger zusammengeführt. Stark und einig war man im Kampf geworden. Diese beiden

kostbaren Errungenschaften der heißen Kampfeszeit machten sich alsbald nach dem Verklingen der lautesten Kampfesrufe allenthalben, besonders aber auf dem Gebiete der sozialen Reform geltend. Mächtige Organisationen wie die Arbeitervereinsverbände, der Volksverein erstanden.

Es läßt sich sonst vielfach beobachten, wie die Caritas der Sozialpolitik und sozialen Fürsorge die Wege weist und bahnt, dienstfertig sie begleitet. Nun sollte auch die Caritas einmal etwas von der sozialen Arbeit erlangen, vom Besten, das sie hat: den Anstoß zu zielbewußtem, einheitlichem Arbeiten, zur Organisation. Aus den Kreisen des Verbandes rheinischer Industrieller „Arbeiterwohl" ging die Anregung aus. Landesrat Dr Max Brandts-Düsseldorf hatte zunächst die Führung übernommen. Der junge Volksverein faßte den Gedanken auf und trug ihn hinaus ins Land. Jetzt war die Stunde für eine Zentralorganisation der katholischen Caritas Deutschlands gekommen. Das Beispiel anderer Richtungen, die Worte der eigenen Führer fanden den Boden bereitet. Eins fügte sich ins andere. Dem Gründer des seraphischen Liebeswerks, P. Cyprian aus dem Kapuzinerorden, gelang 1895 die Bildung eines vorbereitenden Komitees zu Freiburg i. Br. Er fand im damaligen erzbischöflichen Hofkaplan Dr Werthmann den Organisator, der mit nimmermüder Schaffensfreude und kraftvoller Hand noch vor Ablauf des Jahres 1897 den Caritasverband für das katholische Deutschland schuf und bis heute zu seiner Achtung gebietenden Ausgestaltung geführt hat.

Wahrlich es war hohe Zeit gewesen. Denn gerade jetzt traten an die katholische Liebestätigkeit große Aufgaben heran. Die soziale Gesetzgebung war in ihren großen Umrissen vollendet. Die drei großen Sozialversicherungen, die bahnbrechenden Bestimmungen des Arbeiterschutzes waren gesetzlich festgelegt.

Dadurch wurde das allgemeine Interesse wieder in größerem Maße frei für die Aufgaben der Wohlfahrtspflege und Liebestätigkeit. So konnte sich der Einfluß der inzwischen immer mehr erstarkten alten Verbände anderer Richtungen nachhaltiger durchsetzen. Namentlich entwickelte sich unter dem unbestreitbaren Einfluß des Deutschen Vereins für Armenpflege und Wohltätigkeit in zahlreichen Gemeinden und Kommunalverbänden eine ungemein regsame Tätigkeit auf diesen Gebieten. Neue große Verbände für Spezialgebiete wie Säuglings- und Jugendfürsorge traten um die Jahrhundertwende hinzu. Durch das neue Bürgerliche Gesetzbuch waren für Vormundschaftswesen und Ersatzerziehung Ansatzmöglichkeiten für eine

Entwicklung geboten, die bald in der Fürsorgeerziehung und Berufsvormundschaft ausgiebige Benützung fanden und die Caritas wiederum vor neue Aufgaben stellten.

Zugleich wuchs unter der fortschreitenden Auflösung der Familie die geistige Not namentlich der Jugend. Wanderwesen, Wohnungsfrage, Binnenwanderung, Landflucht und in ihrem Gefolge die fremdsprachigen Arbeitermassen, all dies wurden Probleme, die auch von der katholischen Caritas Mithilfe bei der Lösung verlangten. Angesichts all dieser Fragen war es wirklich hohe Zeit, daß wir Katholiken uns eine hohe Warte schufen. Von dort aus konnte man die anstürmenden Bedürfnisse rechtzeitig erkennen, Mittel und Wege zur Begegnung zweckentsprechend finden. Von dort aus konnte die so notwendige Fühlung mit Behörden und andern Verbänden freiwilliger Hilfe gewonnen werden, konnten neue Kräfte im eigenen Lager geweckt, geschult und planmäßig verteilt werden.

Diesen Aufgaben, deren Lösung man von einer Zentralorganisation der Caritas verlangen muß, suchte der junge deutsche Caritasverband mit aller Kraft gerecht zu werden und ist es auch immer in steigendem Maße geworden. Durch die allgemeinen jährlichen Caritastage und durch größere Caritaskurse wird neue Anregung möglichst nach allen deutschen Gauen gebracht. Es wird Gelegenheit zur Aussprache und zum Erfahrungsaustausch geboten. Unablässig ist der Zentralverband bestrebt, durch Gründung von Diözesan- und Ortsverbänden dauernd festzuhalten und weiterzubauen, was durch die Propaganda des Zentralverbandes angeregt wurde. Bis jetzt ist es gelungen, in 6 Diözesen und 30 Städten Verbände bzw. Sekretariate ins Leben zu rufen. Ihre weitere Förderung ist besonders wichtig, damit die allgemeinen Caritasbestrebungen den örtlichen Verhältnissen sich stets anschmiegen können und allerorts einen Mittel- und Ausgangspunkt finden. Ihrerseits helfen sie dann wieder der Zentrale als Vorposten, neue Strömungen, Gefahren und Notlagen schon in der ersten Entwicklung richtig zu erfassen.

Für den zeitgemäßen Fortschritt der katholischen Caritas fast noch wichtiger sind die Fachorganisationen. Sie bestehen durchweg aus Spezialisten auf den einzelnen Caritasgebieten. Teils dienen sie hauptsächlich der beruflichen Fortbildung, der gegenseitigen Beratung und Interessenvertretung, teils mehr dem Studium neuer Fragen, um sie für uns Katholiken zu klären und gangbare Wege aufzufinden. Ein Blick über die einzelnen Organisationen zeigt uns, wie mannigfaltig das Arbeitsfeld

ist, aber auch, wie rührig unter der Ägide des Caritasverbandes dort gearbeitet wird. Herbst 1913 zählte man die Caritasvereinigung für Landkrankenpflege und Volkswohl, den katholischen Krankenfürsorgeverein vom Roten Kreuz, den Verband katholischer Anstalten für Geistesschwache, die Vereinigung für katholische caritative Erziehungstätigkeit, die internationale Konferenz für das Auswandererwesen, die Vereinigung für Caritashilfe in der Seelsorge, die freie Vereinigung der katholischen Krankenhausvorstände Deutschlands, den Verband der katholischen Seelsorger an deutschen Heil- und Pflegeanstalten, die freie Vereinigung für das katholische Deutschtum im Ausland, die Vereinigung zur Förderung der Wanderarmenfürsorge und das Komitee für die Italienerfürsorge in Deutschland.

Sind dies alles eigentliche Tochterverbände des Zentralverbandes, so hat neben ihnen noch manch anderes Unternehmen dem Caritasverband Schutz und Förderung zu danken. Alljährlich tagt denn auch eine Reihe von ihnen gemeinsam mit dem Caritasverband. So fand z. B. die deutsche katholische Nüchternheitsbewegung in den ersten schweren Jahren am Caritasverband einen festen Rückhalt. Ferner sind hier zu nennen die Mädchenschutzvereine mit der Bahnhofsmission, die Fürsorgevereine für Männer und jene für Frauen, Mädchen und Kinder, der Zentralverband der katholischen Kinderhorte Deutschlands. Da sind die Elisabethenvereine, die Bestrebungen zur Bekämpfung der Schundliteratur. Aber auch Vereinigungen mehr lokaler Natur, meist Trägerinnen bestimmter Liebeswerke wie die Vereine für katholische Arbeiterkolonien, für Krüppelfürsorge, stehen in freundschaftlicher Verbindung mit dem Zentralverband.

So sehen wir gegenwärtig den Zentralverband für die katholische Caritas Deutschlands in lebendigem Wachstum. Nach echter Caritasart ist er bestrebt zu helfen, wo es zu helfen gilt, wo sonst niemand hilft. Dem Theoretiker mag es darum auch erscheinen, als gehe manches Arbeitsgebiet des Verbandes über den strengen Rahmen der Caritas hinaus. Das mag immerhin sein, aber trotzdem ist es notwendig, eine allzeit hilfsbereite Stelle zu haben, damit nicht über der Bildung eines neuen Komitees der günstige und vielleicht letzte Augenblick zum Handeln verstreiche. Bedenkt man, daß Organisation und Zentralisation nur einen Teil des Programms des Caritasverbandes ausmachen, daß dazu noch eine ausgedehnte publizistische Tätigkeit tritt, und daß dies alles mit verhältnismäßig knappen Mitteln bei nur wenig über 5000 Mitgliedern erreicht wurde, so wird man mit seiner Anerkennung des Geleisteten nicht zurückhalten können.

Kein Zweifel — das katholische Deutschland hat die Notwendigkeit der zentralen Zusammenfassung aller Caritaswerke heute erfaßt. Aber noch sind weite Kreise auch unter den Gebildeten, wie die Mitgliederzahl zeigt, dieser Erkenntnis verschlossen. Und doch ist diese Art der Caritas, einen geistigen Mittelpunkt für die äußeren Werke zu schaffen und zu unterhalten, gerade weil sie nach außen nicht meßbar und greifbar in Erscheinung tritt, vor allem Aufgabe der Gebildeten und Geistesarbeiter unter uns. Unaufhörlich schießen ringsum stets neue Werke einer sog. humanitären Wohltätigkeit aus dem Boden. In der Zeitschrift für das Armenwesen konnte man sogar kürzlich die Ansicht lesen, „daß fast alle die wichtigen, modernen, privaten Fürsorgebestrebungen mit der Kirche absolut gar nichts mehr zu tun haben". Ist diese Behauptung auch sehr kühn, so zeigt sie doch den ganzen Ernst der Lage. Es gilt, für eine zeitgemäße Caritasarbeit alle verfügbaren Kräfte mobil zu machen, um der Kirche das Patrimonium Christi, die Armen, Kleinen und Waisen, zu erhalten.

Constantin Noppel S. J.

Kapitalismus.

IV.

Der „Kapitalismus“ ist Erzeugnis der Geschichte. Er hat keinen Anspruch und keine Aussicht auf immerwährende Dauer. Schon die Gegenwart sieht sich nachdrücklichst vor die äußerst schwierige Aufgabe gestellt, unter Wahrung unverkennbarer Errungenschaften und ohne Behinderung einer fortschreitenden Entwicklung, die Überwindung vorhandener schwerer Schäden und Mißbildungen zu eröffnen und in Angriff zu nehmen [1].

Liefmann glaubt schon heute eine Besserung der Verhältnisse feststellen zu können, nachdem der Kapitalismus seine Jugendfehler überwunden, durch Wirtschaftspolitik und Rechtsordnung, sowie durch mancherlei Organisationen eine gewisse Regelung erfahren habe. „Die neueste Entwicklung des modernen Kapitalismus“, sagt er [2], „weist eine Tendenz zu größerer Stetigkeit und Sicherung der Wirtschaftssubjekte auf. Trotz Trebergesellschaft und Leipziger Bank, Pommernbank und Schweizer Zentralbank, trotzdem in England und Frankreich mit Minenunternehmungen immer von neuem schwindelhafte Gründungen verbunden werden und in Amerika die tollsten Finanzierungsstücke noch an der Tagesordnung sind, ist doch gegen früher eine größere Sicherheit des Effektenkapitalismus, eine größere Solidität des Gründungs- und Gesellschaftswesens zu verzeichnen. Die Jugendzeit des Kapitalismus ist heute überwunden. Das ganze Wirtschaftsleben nimmt einen geregelteren, gleichmäßigeren Charakter an, wohin nicht nur Maßregeln der Wirtschaftspolitik und Rechtsordnung, sondern auch mancherlei Organisationen der Wirtschaftssubjekte selbst wirken. Auch der Effektenkapitalismus hat seine Jugendzeit hinter sich. Die Zeiten eines Mississippi- oder Südseeschwindels sind in den entwickelten Volkswirtschaften endgültig vorüber. Das Publikum ist für den Effektenkapitalismus

---

[1] Otto v. Zwiedineck-Südenhorst, Sozialpolitik (1911) 130. Schäffle, Abriß der Soziologie. Herausgegeben von Karl Bücher. Über „Gesellschaftsbewußtsein“, dessen Verderbnisse und Sanierungen (1906) 46 ff 79 f.

[2] Beteiligungs- und Finanzierungsgesellschaften (1909) 466 f.

erzogen worden. Auch wenn neue technische Erfindungen, z. B. in der Luftschiffahrt[1], die ganze Volkswirtschaft umgestalten würden, würde ein großer Gründungsschwindel sich wohl kaum mehr daran anknüpfen. Selbst in Amerika wird es bald nicht mehr möglich sein, daß geschickte gewissenlose Spekulanten durch Effektentransaktionen . . . dem vertrauensseligen und spiellustigen Publikum Hunderte von Millionen aus den Taschen locken, daß nicht nur Elementarereignisse, sondern auch große Spekulationen den ganzen Bau der Volkswirtschaft erschüttern, die Gleichmäßigkeit des Wirtschaftslebens ins Wanken bringen können." Ob Liefmann nicht doch die weitere Entwicklung des Effektenkapitalismus etwas optimistisch beurteilt? —

Wie dem immer sei, die modernste Entwicklung schließt Elemente und Kräfte in sich, die nicht bloß eine unzugängliche Korrektur, sondern bei glücklicher Entfaltung die umfassende Überwindung jener Schattenseiten des neuzeitlichen Wirtschaftslebens, welche mit dem Namen „Kapitalismus" bezeichnet werden, erhoffen lassen. Diese Überzeugung gelangt jetzt, wie es scheint, in der Literatur immer häufiger zu bestimmterem Ausdrucke. Man verkennt nicht mehr, daß, trotz fortdauernder Mißstände, wenigstens im Prinzip, die Axt bereits an die Wurzel des „Kapitalismus" gelangt ist.

In seinem Werke: L'Organisation syndicale des Chefs d'industrie[2] wendet sich z. B. G. de Leener direkt gegen den ökonomischen Individualismus, dem der „Kapitalismus" entstammt. Er nennt das Axiom der „freien Konkurrenz" ein rein aprioristisches, abstraktes und imaginäres Prinzip, das sich aus der modernen „zoologischen Philosophie" herleite. Die Annahme, daß der Kampf des Menschen gegen seinesgleichen bei allen wirtschaftlichen Lebensbetätigungen eine notwendige Tatsache sei, entbehre jeder Begründung. In Wirklichkeit neige der Mensch, als ein durch und durch soziales Wesen, weit mehr zur Assoziation, als zum Individualismus und zur Isolierung. Die wahren, bei der Ausübung der wirtschaftlichen Tätigkeit wechselnden Alternativen sind nach de Leener: compétition (Wettbewerb, nicht „freie Konkurrenz") und groupement (Vereinigung), die realen Prinzipien der zukünftigen Entwicklung.

---

[1] Noch andere große Umwälzungen auf technischem Gebiete, die Einführung des elektrischen Betriebes auf den großen Eisenbahnen, die Nutzbarmachung der Wasserkräfte für diese und industrielle Zwecke — Fragen der nächsten Zukunft — werden außerordentlich große Aufwendungen von Kapital notwendig machen. Liefmann a. a. O. 465.

[2] Étude sur les syndicats industriels en Belgique (1909).

Muß denn der „Kampf ums Dasein“ notwendig ein Kampf des Menschen gegen den Menschen sein? Späterhin wird sich dieser Kampf, meint de Leener, nur noch gegen die Hindernisse richten, welche die Natur dem menschlichen Streben entgegensetzt, sich darum in beständigen Verbesserungen der Technik und der Organisation vollziehen. Der Wettbewerb wird nicht aufhören, aber eine andere Richtung nehmen, nämlich auf die Verwendung der tüchtigsten Kräfte an der richtigen Stelle, auf die Vervollkommnung der Produktion, die Ausführung der kollektiven Entschließungen der Organisationen usw. Wir hoffen, daß de Leeners Erwartungen sich erfüllen, mag immerhin das moderne Kartellwesen noch manche Schattenseiten aufweisen.

„Mit Fug und Recht“, so bemerkt auch Bernstein[1], „kann man von einer zunehmenden Solidarisierung der Gesellschaft sprechen.... Kein anderer als Charles Fourier war es, der den Gesellschaftszustand, der auf den der freien Konkurrenz folgen werde, als die Periode des Garantismus, d. h. der sozialen Sicherstellungen, bezeichnet hat.... Fourier glaubte, durch das Phalansterium die Periode des Garantismus überspringen zu können. Aus dem Phalansterium ist nichts geworden und wird nichts werden, aber der Garantismus ist mitten in voller Entfaltung.“

Zwei Leitgedanken von weitesttragender Bedeutung beherrschen, ebenfalls nach Robert Michels[2], die moderne Entwicklung: 1. Der Homo oeconomicus wird in seiner Isoliertheit ohnmächtig. 2. Darum muß das Prinzip der Kooperation wiederum in das ökonomische und soziale Leben eingeführt werden: „Die Kooperation ist in letztem Grunde identisch mit der fundamentalen Bejahung der Rechte des sozialen Körpers gegenüber den Anmaßungen eines falsch verstandenen Freiheitsbegriffes, welcher den Armen und Elenden zuruft: Jeder muß mit sich selber fertig werden.“ Die Lösung der alten kooperativen Bande hat die Kleinen und Mittleren zu Spielbällen des Schicksals gemacht. Da hilft nur wieder „die organisatorisch angewandte Solidarität der Interessengruppen“[3]. Das gilt sogar

[1] Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XXVIII 794.

[2] Der Homo oeconomicus und die Kooperation. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik XXVIII 58.

[3] „Alle die schönen Worte von Schutz der Schwachen, von Regelung der Konkurrenz und von Solidarität sind leere Worte“, sagt auch A. M. Weiß, „oder sie haben vielmehr keinen greifbaren Sinn, wenn sie nicht von einer ganz konkreten Gliederung und Ordnung der Stände verstanden werden.“

nicht bloß für die Kleinen und Mittleren. Auch die Großen bedürfen mehr und mehr der kooperativen Bande, die einst „der aus der Revolution der Produktionstechnik geborene junge kapitalistische Siegfried" für immer beiseite geschoben zu haben glaubte.

Das sind übrigens Gedanken, die in der katholischen Literatur von jeher ausgesprochen wurden. Ist das wirtschaftliche Leben der Gegenwart — ganz abgesehen von den Unmöglichkeiten einer bureaukratischen Bevormundung — in sich viel zu kompliziert, als daß ausreichende Ordnung desselben der staatlichen Zentralgewalt allein gelingen könnte, bleibt auch die beste Regierung außer stande, das materielle Wohl des Volkes vollkommen und allseitig zu wahren, für die Erhaltung, Stärkung, Erweiterung der öffentlichen Wohlfahrt hinlänglich gut zu sorgen: so wird es das Naturgemäße sein, daß diejenigen, welche die gleichen Berufsinteressen haben und diese am besten zu erfassen und zu würdigen im stande sind, innerhalb der Gesellschaft zusammenstehen, um so einerseits die aus der Isolierung erwachsende Schwäche durch die Vereinigung zu überwinden, anderseits eine solche positive Förderung ihrer berechtigten Interessen durch die eigene Gesamtkraft zu erwirken, wie sie dieselbe von der staatlichen Zentralgewalt allein nicht in gleichem Grade erwarten können. „Die Ergänzung durch Korporationen im Wirtschaftsleben", sagt Ratzinger[1], „ist für den Staat selbst eine unbedingte Notwendigkeit, soll er den sozialen Aufgaben gegenüber infolge der Unzulänglichkeit seiner Organe nicht erlahmen. Selbst beim ausgeprägtesten Systeme des Staatssozialismus kann der Staat die gewöhnlichen Bedürfnisse des täglichen Verkehrs- und Erwerbslebens nicht befriedigend behandeln."

In allen diesen leicht vermehrbaren Äußerungen von Vertretern ganz verschiedener Geistesrichtungen kommt die gemeinsame Überzeugung zum Ausdruck, daß das Zeitalter der Vorherrschaft des isolierenden individualistischen Prinzips vorüber sei. Das Assoziationsprinzip, das Prinzip der Kooperation im weitesten Sinne beherrscht heute die gesellschaftliche und volkswirtschaftliche Entwicklung. Ökonomische und soziale Organisationen haben bereits begonnen, wichtige Funktionen im volkswirtschaftlichen Lebensprozesse zu übernehmen: ökonomische Organisationen privatrechtlicher Art, wie die Genossenschaften und die Kartelle, mit dem Zwecke der Regelung der Konkurrenz untereinander,

[1] Volkswirtschaft² (1895) 37.

der ökonomischen Stärkung und Vervollkommnung für den Wettbewerb mit andern, einer Verbilligung der eigenen Wirtschaftsführung u. dgl.; soziale Organisationen mit mehr öffentlichem Charakter zur Vertretung von Berufs-, Standes-, Gruppeninteressen. „Arbeiter, Handwerker, Bauern", sagt Eugen Jäger[1], „sie alle erheben den Ruf nach ständischen Vereinigungen, nach einer Organisation, die sie schützen soll vor Ausbeutung und Vernichtung, die ihnen ein friedliches, gesichertes Dasein auf Grund ihrer Arbeit wieder gewähren soll." Zu den „Arbeitern" kommen aber jetzt noch die Vertreter der andern abhängigen Berufe, die „Angestellten", und zu dem agrarischen und kleingewerblichen Mittelstande mehr und mehr auch die höheren industriellen und kommerziellen Kreise.

Ein allgemeines Bild dieses siegreichen Vordringens des sozialen Organisationsgedankens seit den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts, und namentlich seit Beginn des 20. Jahrhunderts, gewährt W. Kulemanns dreibändiges Werk über die „Berufsvereine" mit seiner fast überreichen Fülle des neuesten Tatsachenmaterials, mit seinen umfassenden Angaben über die Organisationen der öffentlichen Beamten im Deutschen Reiche und in den Einzelstaaten, der freien Berufe (Ärztekammern und freie Vereine der Ärzte, der Rechtsanwälte, Schriftsteller, Bücherrevisoren usw.), der Privatangestellten, der Arbeiter und Arbeiterinnen, der besondern Organisationen des Personals der Verkehrsverwaltungen, der Gemeinde- und Staatsarbeiter usw., der Arbeitgeber, der „gemeinsamen Organisationen" (Tarifgemeinschaften) usw. Alle diese Organisationen und Organisationsformen haben mehr oder minder ihre Bedeutung für die wirtschaftliche und soziale Lage der Beteiligten, für die Zweckerfüllung des volkswirtschaftlichen Lebensprozesses, die Verwirklichung des Volkswohlstandes in engeren oder weiteren Kreisen. Vielleicht darf auch in diesem Zusammenhange überdies noch der organisierten gemeinnützigen, sozialen Wohlfahrtspflege, welche objektive Notstände als Massenprobleme ins Auge faßt und zu beseitigen trachtet, kurz gedacht werden, und ebenso der caritativen Organisationen, die ihre Hilfe dem einzelnen Notleidenden in seinem individuellen, persönlichen Schicksal und Bedürfnis zuwenden. Beide Formen spielen im Hinblick auf die Volkswohlstandsfrage ohne Zweifel eine nicht zu unterschätzende, ergänzende Rolle. Gleichwohl kommen hier vornehmlich diejenigen Organisationen in Betracht, in denen

[1] Verhandlungen der bayrischen Kammer der Abgeordneten. Beilage 375. II (1894) 1308.

die ökonomische Selbsthilfe und soziale Interessenvertretung organisierte Geltung erlangt haben.

Wird aber all dieses tatsächlich und dauernd eine Besserung der volkswirtschaftlichen Verhältnisse herbeiführen können?

Es gibt Leute, die, in pessimistischer Beurteilung der durch den Kapitalismus geschaffenen Lage, glauben, Volkswirtschaft und Staat seien durch kapitalistische Konzentrationen, Akkumulationen, Monopolbildungen usw., auf der andern Seite durch die extreme Reaktion gegen den Individualismus, durch den Sozialismus, bereits an den Rand des Verderbens, dem Untergange nahe gebracht. Manche, die in einer zentralisierten kollektivistischen Gesellschaftsordnung keine definitive Lösung der Schwierigkeiten sehen können, fürchten doch, daß erst die soziale Revolution den Kehrbesen abgeben und mit verrotteten Verhältnissen gründlich aufräumen werde. Andere wieder vermeinen, die sozialistische Bewegung werde im Laufe der Jahre von selbst abflauen und den starken Reiz, den sie heute noch auf die Massen ausübt, verlieren. Albert Schäffle[1] faßt hinwiederum die Möglichkeit ins Auge, daß geniale Staatsmänner in der Not ihres Staates anfangen würden, „sich des Kollektivismus als Hebels zu bedienen, die Macht zu stärken und feindliche Mächte aus den Fugen zu treiben. Die liberale Ära des Bürgertums", sagt er, „zeugte ihre Revolutionsgenerale, endlich ihren Cäsar, um den Angriff der alten Gesellschaftsordnung für immer zurückzuweisen und die alten Staaten selbst zur bürgerstaatlichen Anpassung zu nötigen. Wann, wo, durch welche Personen, durch welche innere und äußere Staatsnot dem Kollektivismus dieselbe Macht echter Befestigung erblühen mag, ist allerdings jetzt nicht abzusehen; daß es einmal geschehen könnte, ist aber nicht weniger als undenkbar." Wir dürfen als bekannt voraussetzen, wie auch nach Karl v. Rotbertus' Ansicht die Entwicklung schließlich im vollen Staatssozialismus mit cäsaristischer Spitze münden wird.

Die Aufgabe der Volkswirtschaftslehre kann es nicht sein, Befürchtungen oder Hoffnungen als solchen nachzugehen. Was die Zukunft bringen, ob innere Erschütterungen oder äußere Gewalt die friedliche Entwicklung einer Volkswirtschaft stören werden, das weiß niemand, ebensowenig wie irgend jemand ein bis ins Detail genaues Bild einer zukünftigen Wirtschaftsordnung heute schon zu zeichnen im stande ist — etwa als Modell im Dienste der zur Reformarbeit berufenen Faktoren. Möglich bleibt für eine wissenschaftliche Erfassung neben der Erkenntnis der gegebenen Verhältnisse und der in

[1] Bau und Leben II² 335.

denselben zu Tage tretenden Entwicklungstendenzen die Feststellung aus geschichtlicher Betrachtung sich ergebender Erfahrungstatsachen, der „Lehren der Vergangenheit", ganz besonders aber der für das wirtschaftliche Leben maßgebenden Grundsätze, die der Volkswirtschaftslehre zum Teil aus andern sozialwissenschaftlichen und ethischen Disziplinen zufließen. Solche prinzipielle Erörterungen fanden allerdings bei den Nationalökonomen bisher wenig Liebe. Man beschäftigte sich zunächst lieber mit dem absoluten Reichtum, mit den Gütern, deren Produktion und Verschiebungen. Dann stellte man den Homo oeconomicus in den Vordergrund, fragte sich, was geschehen würde, wenn die Welt nur aus Leuten bestände, die sich lediglich durch das ökonomische Prinzip (größter Nutzen mit geringstem Opfer) leiten ließen, aus Kaufleuten, die billig kaufen, um teuer zu verkaufen, natürlich unter der Voraussetzung der freien Konkurrenz. Freiwillig gestand man ein, daß es sich dabei bloß um eine gelehrte Abstraktion handle, daß der Homo oeconomicus nur eine Hilfskonstruktion der „Theorie" sei. Es war darum auch eine Theorie, die sich vom wirklichen Leben mehr und mehr entfernte, gleichzeitig aber einen verhängnisvollen Einfluß auf das Leben ausübte[1]. Der Mensch ist eben kein bloßer Homo oeconomicus, und die freie vorausgesetzte Konkurrenz erleidet tatsächlich immer und heute sogar beträchtlich zunehmende Einschränkungen. Das Schlimmste war, daß jene Theorie sich „Volkswirtschaftslehre" nannte, obwohl ihre Untersuchungen gar nicht vom Volke, sondern vom Individuum und zwar von dem, innerhalb des Volkes, möglichst isoliert gedachten und nur seinen Eigennutz verfolgenden Individuum ausging. Die sich hieran anknüpfenden Untersuchungen mathematischen Charakters, die psychologischen Forschungen der Grenznutzentheoretiker usw., sind gewiß nicht zu verachten; allein mit all dem ist keine Volkswirtschaftslehre gegeben, eine Lehre, die sich nicht mit irgendwelchen Abstraktionen, nicht mit isolierten Individuen, sondern mit der realen Wirtschaft des Volkes beschäftigt.

Nicht der Staat, sondern das Volk wird in dem Worte „Volkswirtschaft" als Träger des wirtschaftlichen Prozesses bezeichnet. Staat und Volkswirtschaft umfassen aber dieselben Menschen. Auch in ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit bleiben die Bürger Staatsbürger, Staatsgenossen. Die Volkswirtschaftslehre ist kein neben den Staat gestelltes System freier Sonderwirtschaften; sie steht im Staate, wird vom Staate

[1] Vgl. Otto Neurath, Zur Theorie der Sozialwissenschaften, Schmollers Jahrbuch XXXIV (1910) 37 ff.

umfaßt, wenn auch manche Beziehungen der wirtschaftenden Subjekte weltwirtschaftlich über den Staat hinausreichen mögen; sie ist und bleibt sozialrechtlich Bestandteil des Gesellschaftlebens einer staatlich geeinten Volksgemeinschaft. Die Volksgemeinschaft ist also das „Volk" im Worte „Volkswirtschaft", nicht als ein „Verband", als eine selbständige societas für sich und in sich, auch nicht als eine bloße Menge, Sammlung, universitas, vieler sich verkehrsweise wechselseitig berührender, aber nicht unter sich verbundener Sonderwirtschaften; sie ist vielmehr ein Mittelding zwischen societas und universitas, eine Gemeinschaft, im weitesten Sinne genossenschaftlichen Charakters, also eine Gemeinschaft, welche die Vielheit und Selbständigkeit der Sonderwirtschaften nicht aufhebt, die vielen Einheiten selbständiger Wirtschaften aber in höherer Einheit, harmonischer Zusammenfügung und Ergänzung miteinander verbindet. Kurz das „Volk" im Wort „Volkswirtschaft" ist die solidarische Gemeinschaft der wirtschaftenden Bürger, mit moralisch-organischer, aus der Staatsgemeinschaft abgeleiteter Einheit, die „Volkswirtschaft" selbst aber der wirtschaftliche Lebensprozeß dieser solidarischen Gemeinschaft. Die solidarische Volksgemeinschaft erhält dann noch durch entsprechenden Ausbau der wirtschaftlichen Gliederung in standes- und berufsgenossenschaftlichen Formen erhöhte Festigkeit und ihre organische Vollendung.

Man kann also von „Volkswirtschaft" nicht reden ohne den, prinzipiell und weltgeschichtlich, großen Gedanken einer Verbindung von Einheit und Freiheit, — die unerläßliche Bedingung alles gesellschaftlichen Fortschrittes — in den Vordergrund der Betrachtung zu rücken. Für die Volkswirtschaft gilt, was diesbezüglich Otto Gierke[1] sagt: „Der Kampf dieser beiden großen Prinzipien bestimmt eine der mächtigsten Bewegungen in der Geschichte. Ihre Versöhnung in einer der Zeit, der Nationalität, Bildung und allen konkreten Verhältnissen angemessenen Form ist das Glück, einseitiges Vorherrschen des einen oder des andern, ungleiche oder unpassende Teilung ihrer Gebiete das Unglück der Völker. Und gleichwie bisher noch alle jene glänzenden Weltreiche zusammengestürzt sind, welche über der Einheit der Freiheit vergaßen, so hat auch kein Volk den Stürmen der Geschichte zu trotzen vermocht, das die Selbständigkeit der Glieder nicht zu Gunsten eines höheren Ganzen zu beschränken verstand." Damit wäre

[1] Das deutsche Genossenschaftsrecht I (1868) 2.

sowohl dem Individualismus wie dem Sozialismus das Urteil gesprochen, dem Individualismus wegen der einseitigen Betonung der Freiheit, dem Sozialismus wegen Überspannung der Einheit.

Doch prüfen wir auch das zweite Element im Worte „Volkswirtschaft". Was ist „Wirtschaft"? Wirtschaft ist planmäßige Unterhaltsfürsorge, oder, wie Lexis sagt[1]: Wirtschaft ist „die geregelte Tätigkeit und Fürsorge des Menschen zur nachhaltigen Beschaffung und zweckgemäßen Verwendung der zur Befriedigung seiner Bedürfnisse dienenden Güter". Unzweifelhaft muß dieser Begriff der „Wirtschaft" sich wiederfinden im Begriff „Volkswirtschaft" und zwar so, daß das Volk dabei nicht nur als Träger, sondern auch als Ziel des wirtschaftlichen Prozesses in seiner Gesamtheit erscheint. Das ergibt sich nicht bloß aus dem Begriff „Wirtschaft", sondern auch aus dem Verhältnis des Wirtschaftslebens zum Gesamtleben der staatlich geeinten Volksgemeinschaft.

Wenn die Wohlfahrt des Volkes, wie nicht geleugnet werden kann, Zweck des Staates ist, wenn dieser Zweck das ganze irdisch-weltliche Gesellschaftsleben des stattlich geeinten Volkes beherrscht, wenn ferner das Wirtschaftsleben des Volkes einen besonders wichtigen Bestandteil jenes Gesellschaftslebens ausmacht, so liegt es auf der Hand, daß der Zweck der staatlichen Gesellschaft entscheidende Bedeutung für das nationale Wirtschaftsleben besitzt, daß die Wirtschaft der staatlich geeinten Volksgemeinschaft in der materiellen Wohlfahrt des gesamten Volkes mit seinem Staate Ziel und Aufgabe findet. Das „Sollen", welches sich aus dieser logisch zwingenden Schlußfolgerung ergibt, besteht zunächst für die Staatsgewalt darin, daß sie durch den entsprechenden Ausbau der positiven Rechtsordnung, durch wirtschaftspolitische Maßnahmen und öffentliche Einrichtungen den volkswirtschaftlichen Prozeß in einer, der Natur der staatlichen Gesellschaft, ihrem Zweck, den besondern Zeitverhältnissen und Bedürfnissen entsprechenden Weise, auf jenes Ziel, positiv und negativ, hinlenkt; für die Bürger aber zum wenigsten darin, daß sie in ihren privaten Bestrebungen sich den Anforderungen der öffentlichen Volkswohlfahrt, durch Leistungen oder Unterlassungen, unterordnen und anpassen.

Welch tiefgreifende Bedeutung diese Auffassung für die Organisation der Volkswirtschaft haben muß, liegt auf der Hand. Die gemeinwirtschaftliche Organisation des Sozialismus wird dadurch abgelehnt, überflüssig

[1] Allgemeine Volkswirtschaftslehre (1910) 2.

gemacht, weil die Schäden des „Kapitalismus" in anderer Weise, durch eine gesunde Verbindung von Einheit und Freiheit, überwunden, die sonderwirtschaftliche Organisation auf eine ganz neue Grundlage gestellt wird. Nicht dem Erwerbsstreben isolierter Individuen, sondern der Wohlfahrt des ganzen Volkes hat die Volkswirtschaft zu dienen. Die Vielheit selbständiger und selbstverantwortlicher Wirtschaftssubjekte wird dabei ebensowenig aufgehoben wie die mit wirtschaftlicher Selbständigkeit wesentlich verbundene Freiheit. Aber die Freiheit bemißt sich nicht mehr nach den privaten Interessen, dem Wollen und Wünschen der Einzelnen, sondern zuvörderst nach den Bedürfnissen der Gemeinschaft, entsprechend der sozialen Organisation, der Gemeinhaftung aller Bürger und aller Organisationen für das Ganze, wie des Ganzen für alle seine Glieder. Elemente gleichen Berufes und gleicher Interessen vereinigen sich; sie greifen gesamter Hand in das Wirtschaftsleben, die Konkurrenz regelnd, ein. An Stelle der individuellen Verträge treten vielfach kollektive Abmachungen und Ordnungen. Die bisherige reine Kapitalgesellschaft wird in die Grenzen zurückgeführt, die den Kapitalbesitz und sein Wirken der allgemeinen Wohlfahrt dienstbar werden lassen usw. Waren die für die wirtschaftliche Bewegung charakteristischen Träger keineswegs zu allen Zeiten die gleichen, so werden auch die heutigen kapitalistischen „Wirtschaftssubjekte" keinen Anspruch auf eine absolute Herrschaft von ewiger Dauer erheben können. Der arbeitende Mensch rückt wieder in die Subjektstellung ein; das Kapital wird, was es seiner Natur nach ist, nicht Zweck, sondern Mittel, als solches geschätzt, im Dienste seines Herrn, aber zugleich auch im Dienste der Wohlfahrt des Volkes. Das volkswirtschaftliche System, welches den Kapitalismus ablöst, wird also notwendig ein Arbeitssystem sein: nicht bloß Schutz, sondern Hebung der Arbeit auf der ganzen Linie unter Wahrung des Eigentums und seiner Rechte; Hebung der Arbeit als Recht, Pflicht, Ehre; die Arbeit als soziale Funktion, in ihrer funktionellen Bedeutung gewertet; Stärkung des arbeitenden Mittelstandes, Gleichberechtigung des Arbeiters im Abschluß des Arbeitsvertrages; der manuelle Arbeiter, Arbeitsgenosse, nicht Werkzeug bloßes Erwerbsmittel, auch nicht Knecht, wobei der arbeitenden Intelligenz als wahrer Aristokratie der Arbeit, die Führung des arbeitenden Volkes verbleibt usw.

Wir können diese Gedanken hier nicht weiter verfolgen. Doch sieht jedermann schon aus den wenigen Andeutungen, daß das Reformwerk heute erst in seinen Anfängen steht, daß es noch tiefgreifender Wandlungen

bedarf, ehe die Schäden der kapitalistischen Epoche überwunden sind. Je schwieriger aber die Probleme einer klugen, nichts überstürzenden, kein Recht kränkenden und doch festen, zielbewußten Reformarbeit sein mögen, um so mehr muß der Mut wachsen, die Begeisterung für das schöne Ziel: Beglückung der Menschen, Wohlfahrt des Volkes!

Und dann noch eines: Der „Kapitalismus" ist nicht nur Wirtschaftsverfassung, sondern auch Menschenverfassung. Es wäre töricht, von einer neuen Wirtschaftsverfassung viel zu erhoffen, wenn das psychologische und ethische Moment der alten überlebten Verfassung keine Änderung erführe, wenn nicht eine soziale Wirtschaftsgesinnung die rein egoistische Gesinnung bei den Einzelnen, aber auch bei den Korporationen und Organisationen überwinden könnte. Ja, auch bei den Organisationen! Wenn Sombart sagt, daß mit den neueren Organisationen „ein dem Kapitalismus fremdes Element in das Wirtschaftsleben hineingetragen wird", so fürchtet er zugleich, daß diese Entwicklung mit Notwendigkeit der „Bureaukratisierung, Reglementierung und schließlich der staatlichen Kontrollierung" zuführe. Wir halten diese Notwendigkeit keineswegs für eine absolute; jene Entwicklung kann abgewendet werden, aber nur dann, wenn das soziale Pflichtbewußtsein den zentrifugalen Egoismus überwindet, dem Berufsgedanken mit „dienendem Anschluß an das Ganze" gegenüber dem trennenden Klassengedanken zum Siege verhilft.

Ohne gleichzeitige sittliche Erneuerung des Volkes ist darum eine befriedigende Lösung der großen Gegenwartsfragen nicht zu erhoffen.

Heinrich Pesch S. J.

Roloffs Pädagogisches Lexikon[1].

Zum zweiten Band.

Als Ludwig XV. eines Tages in Trianon soupierte — anwesend waren die Herzöge de la Vallière und de Nivernois nebst einigen andern Herren, zudem die Marquise von Pompadour —, kam man im Laufe des Gesprächs auf die Bereitung des Schießpulvers, wobei sich ergab, daß die großen Nimrode nichts Rechtes darüber wußten. „Hätte man uns doch unsere Enzyklopädie nicht konfisziert", meinte einer der Herren, „dort fänden wir im Augenblick alles." Der König befahl sie zu bringen. Und schon schleppten drei Diener jeder sieben Bände herbei; das macht einundzwanzig im ganzen. In der Tat wurde man nun schnell und ausreichend informiert. Die Pompadour schlug ihrerseits das Wort Schminke auf. Die Aufschlüsse, die sie fand, mochten es ihr ermöglicht haben, bei der nächsten Bestellung den Lieferanten durch Bildung zu verblüffen.

An dieser Geschichte, Voltaire[2] erzählt sie und sehr ausführlich, ist kein wahres Wort. Als die Pompadour starb, waren noch lange keine 21 Bände erschienen und die Artikel „Pulver", „Schminke" nicht von ferne gedruckt. Man mag das Histörchen als eine geschichtliche Parabel gelten lassen, die sehr geeignet ist, den Nutzen der Enzyklopädie, dieser Ahnfrau der Konversationslexika, anschaulich darzustellen. Und das ist nur allzu historisch, daß sie bewundernde Gönner in den vornehmsten Kreisen fand. Wer den Herrschaften gesagt hätte, daß, was sie rühmend preisen, als das demokratische Bildungsmittel κατ' ἐξοχήν anzusehen ist! Was Konversationslexika im Grunde bedeuten und bieten, kann man recht eigentlich voraussetzungslose Wissenschaft nennen, weil sie beim Benützer nichts voraussetzen, als daß er lesen kann, und um diesen billigen Preis ihm die Welt des Wissens aufschließen. Bringt man diese Welt des Wissens auf eine Reihe von Stichworten; sagt man zu einem jeden in gemeinverständlicher und voraussetzungsloser Sprache alles Wissenswerte; ordnet man die Stichworte nach der Abfolge der Buchstaben, so muß sich jeder darin zurechtfinden, der nicht Analphabet ist. Auch alle die, deren Schulbildung sich auf die Volksschule beschränkt, haben freien Zutritt zu diesen Fortbildungsschulen, die allgemeines und gleiches Wissen vermitteln.

---

[1] Lexikon der Pädagogik. Im Verein mit Fachmännern und unter besonderer Mitwirkung von Dr Otto Willmann herausgegeben von Ernst M. Roloff. 5 Bände. (Die zwei ersten Bände, bis Kolping reichend, liegen vor.) Freiburg 1913, Herder.

[2] In dem kleinen Schriftchen aus dem Jahre 1774 De l'Encyclopédie. Text in der Ausgabe der Sämtlichen Werke von L. Moland XXIX (= Mélanges 8) 325; Editionsgeschichte in G. Bengescos Bibliographie II (1885) 305, Nr 1839.

Das nämliche Prinzip des Büchermachens, das enzyklopädisch-lexikalische, schafft aber auch Hilfsmittel gelehrter Forschung, Werkzeuge des weder allgemeinen noch gleichen, sondern fachwissenschaftlich exklusiven und hochdifferenzierten Wissens. Die heutigen Forschungsmethoden ermöglichen es, daß man zu jedem fachwissenschaftlichen Ausdruck knapp gefaßte, kritisch einwandfreie, streng sachliche Auskunft beschaffe, die ausreichend erscheint, ungemeine Zeitersparnis gewährt und weiterer Forschung durch wohlgesichtete und ausgewählte Quellen- und Literaturnachweise die Wege weist. Gutgearbeitete fachwissenschaftliche Lexika sind ein unentbehrliches Rüstzeug gelehrter Forschung geworden und stehen im Zeichen steigender Nachfrage.

Der Herdersche Verlag hat in seinem Konversationslexikon eine nicht genug zu rühmende Meister- und Musterleistung volkstümlicher Aufklärungsarbeit geschaffen. Daneben gibt er nun bereits das dritte fachwissenschaftliche Lexikon heraus, Roloffs Pädagogisches Lexikon. Mit dem Staatslexikon der Görresgesellschaft hat der Verlag den großen Erfolg erzielt, daß ein solch fachwissenschaftliches Werk in fünf Bänden, das 90 Mark kostet, binnen zwölf Jahren es zur vierten Auflage brachte. Auch das Pädagogische Lexikon ist auf fünf Bände angelegt. Im ersten Jahre des Erscheinens (1913) wurden zwei Bände[1] veröffentlicht. Wer von den redaktionellen Schwierigkeiten eines solchen Unternehmens irgendwelche Ahnung hat, nimmt allein an dieser Tatsache ab, welch sorgfältige Vorbereitung vorausging, wie umsichtig die Leitung waltet, welch selbstlose Arbeit sie leistet. Zu solchem Anfang kann man den Herausgeber, Roloff, und den Verlag nur beglückwünschen.

Der Gelehrte, der auf dem Gebiete der Pädagogik und Didaktik mit schöpferischem Geiste wirkt, diesen Wissenschaften das akademische Vollbürgerrecht erwarb, Hofrat Willmann, gewährt dem Unternehmen seine auch auf dem Titelblatt hervorgehobene „besondere Mitwirkung“. Indem die Mitarbeiter, dem Wunsche des Herausgebers[2] entsprechend, sich an Willmanns Terminologie hielten, bringt dieses Werk dem verehrten Meister eine schöne Huldigung dar. Das Übereinkommen, seine wissenschaftliche Sprache zu sprechen, zeigt im Lichte des Zusammenhanges zwischen Geist und Sprache, daß Willmanns Geist an dem Werk webt und über ihm waltet. Er ist auch mit Beiträgen freigebig gewesen. Den Gelehrten, der die organische Verbindung der Wissenschaften überhaupt und speziell der Pädagogik und Didaktik mit der Theologie, Philosophie, Philologie und Geschichte tief erfaßt hat und anziehend darzulegen weiß, finden wir in Artikeln wieder wie „Kirche und Schule“, „Analogie“, „Analyse und Synthese“, „Dialektik“, „Gesellschaft“, „Güterbegriff“, „Humanismus“, „Humanistisches Schulwesen“, „Individualismus“ u. a.; den Begründer und Beherrscher der Didaktik in den grundlegenden Artikeln „Bildung“, „Erziehung“; die Willmann eigenen didaktischen Feinheiten in den Erörterungen über darstellenden, entwickelnden, erklärenden Unterricht; den Geschichtschreiber des Idealismus in biographischen Artikeln über Aristoteles und Isokrates, über Fichte und Kant und zumal in dem Artikel über Herder, der ganz das Gepräge der bekannten und bewunderten Meisterhand trägt.

[1] Zum ersten Band vgl. diese Zeitschrift LXXXIV 335. [2] Bd I VII.

Der biographische Teil des Lexikons verdient eigens hervorgehoben zu werden. Lebende sind ausgeschlossen. Aufgenommen wurden Haberl, Heubaum, Oskar Jäger († 1910), H. Knoche und A. Keller († 1911), O. H. Jäger († 1912).

Die patristische Epoche ist im zweiten Bande durch Hieronymus (A. Hülster) und Gregor I. (Roloff), das Mittelalter durch Karl d. Gr. (Denk), Gerbert von Aurillac und Fulbert von Chartres (beide von Roloff), Hugo von St Viktor (H. Ostler) vertreten. Macht man eine chronologische Liste der Persönlichkeiten, die in biographischen Artikeln behandelt sind, so ergibt sich, daß 7 der Epoche des Humanismus zuzuweisen sind, dem 18. Jahrhundert 5, dem 19. 37, dem 20. 9. Diese Einreihung nach dem Todesjahr hat einen nicht unerheblichen Nachteil. Den Nachteil nämlich, daß man dem bloßen Todesjahr nicht ansieht, ob eine namhafte Persönlichkeit mitten aus ihrer Wirksamkeit herausgerissen wurde, oder ob die Lebensarbeit eventuell zwei bis drei Jahrzehnte zurückliegt. Starb eine solche Persönlichkeit in den besten Mannesjahren, so ist das erste der Fall; starb sie im höchsten Greisenalter, wird, in der Regel und Ausnahmen vorbehalten, das andere zutreffen. Weiß man aber das Todesjahr und das erreichte Lebensalter, so ergibt sich daraus ein annäherndes Urteil über die eigentliche Epoche der Lebensarbeit.

Beispielsweise werde das erste Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts gewählt und mit der ersten Zahl das Todesjahr, mit der zweiten das Lebensalter angegeben:

Kindermann	1801	61
Gedike	1803	48
Herder	1803	59
Kant	1804	80
Fürstenberg	1810	81 usw.

Wir sagen dies, um die Anregung daran zu schließen, daß bei den Indices am Schluß des Werkes auch eine chronologisch geordnete Liste aller der Personennamen hinzugefügt werde, welche biographische Artikel erhielten. Nur wenn man die Schulmänner und andere namhafte Personen einer Epoche beisammenfindet, wird der ungemeine Nutzen zu voller Geltung kommen, den der reiche Inhalt des Pädagogischen Lexikons der historischen Erforschung des Schulwesens zu bieten vermag. Eine solche Liste kann nur nach dem Todesjahr gemacht werden. Den damit verbundenen Mangel beseitigt unseres Erachtens die Angabe des Lebensalters.

Unter den biographischen Artikeln scheinen, außer den bereits genannten, die besonders hervorgehoben werden zu müssen, welche Provinzialschulrat Dr Kahl beigesteuert hat (Heinicke, Heubaum, W. v. Humboldt), ferner der Artikel „Herbart" von Schulrat J. J. Wolff. Allein bei der Fülle des Gebotenen verbietet sich das weitere Eingehen auf einzelnes. Das Schulwesen von Ländern und Reichen wird klar, bündig, übersichtlich dargelegt (Frankreich, Griechenland, Großbritannien, Hessen, Holland, Italien, Japan, auch das eines Stadtstaates, Hamburg). Wie hier, war die Redaktion auch sonst allenthalben mit Erfolg bemüht, speziellste Fachleute zu gewinnen. Wer wäre berufener, über Freude im und am Unterricht zu schreiben, als der hochwürdigste Herr Bischof, dessen Aufruf zu „mehr Freude" einen Weltwiderhall weckte! Bei Gelegenheit des Wiener Eucharistischen Kongresses tagte auch die Generalversammlung des Vereins für christliche Erziehungswissenschaft. Als einer der Redner auf die Notwendigkeit hinwies, die

Gnadenlehre in der christlichen Pädagogik entsprechend zu berücksichtigen, fand die darauffolgende Eröffnung Roloffs lebhaftesten Beifall, daß Weihbischof Dr Knecht den Artikel „Gnade und Erziehung“ im Pädagogischen Lexikon behandeln werde. Zum erstenmal findet sich dieses Stichwort in einer pädagogischen Enzyklopädie. Und der erste Versuch ist ein Meisterstück geworden. Vom nämlichen Verfasser ist auch der Artikel „Jesus Christus als höchstes Vorbild des Erziehers und Lehrers“. Nahezu 40 Artikel des zweiten Bandes sind theologischen Inhalts. Neben den gediegenen Artikeln „Gott“, „Glaube und Glaubensbekenntnis“, „Glaube und Wissen“ (alle drei von P. Krus S. J.), „Gebet“ (Privatdozent Dr F. Keller), „Katholische Pädagogik“ (Univ.-Prof. Dr Sägmüller), „Pädagogik der Kirchenväter“ (k. k. Burgpfarrer und Univ.-Prof. Msgr Dr Seydl), „Kinder- und Jugendseelsorge“ (Red. H. Mohr), „Katechetenschule“, „Katechumenen“ (Prof. Dr Capitaine), „Kirchengeschichte an höheren Lehranstalten“ (Prof. Dr J. Hoffmann) steht eine Reihe theologischer Beiträge des Schulrates und Sem.-Dir. F. W. Bürgel, darunter die schwierigen und wichtigen Artikel „Katechese“, „Katechetik“, „Katechismus“ (ergänzt durch „Katechetische Lehrform“ von J. J. Wolff). Sie haben den Beifall der zu urteilen Berufensten gefunden. Sexuelle Aufklärung, und was damit zusammenhängt, hat J. Hoffmann mit völliger Beherrschung der Fragen und der Literatur behandelt, wie zu erwarten stand. Auch viele andere aktuelle und modernste Angelegenheiten fanden Raum und kundige Behandlung; eine Auswahl von Stichworten gibt die Belege[1]. Medizinische Autoritäten, Med.-Rat Dr Thoma, die Ärzte Dr Baur (Hennef a. d. Sieg) und Bergmann (Kleve) schrieben die Artikel über Hygiene und solche psychiatrischer Natur. Auch da mögen Proben von Stichworten genügen[2]. Unter den Artikeln über allgemeine Zeitfragen finden wir einen Beitrag des Prälaten Dr Mausbach (Frauenbewegung IV). Unter den allgemeinen systematischen Problemen sind die Hilfswissenschaften der Pädagogik von Hochschulprof. Dr Eggersdorfer trefflich erörtert; allgemein pädagogische Stichworte „Haus und Schule“, „Großstadtjugend“ u. a. gaben Dir. Dr Weimer Gelegenheit zu feinsinnigen Ausführungen; eine speziell didaktische Abhandlung, wie die über französischen Sprachunterricht von Dr Wattendorf, ist weit über den Kreis engerer Fachgenossen lehrreich und anregend.

Die zahlreichsten Beiträge hat Gymn.-Dir. S. P. Widmann beigestellt (im zweiten Band 24). Reiches Wissen, reife Erfahrung, anziehende Darbietung zeichnen jeden dieser Beiträge aus. Wird von kundiger Seite der Artikel „Griechischer Sprachunterricht“ als Prachtleistung bezeichnet, so erscheint der Artikel „Geschichtsunterricht

---

[1] Hotelfachschulen, Jugendgefängnis, Jugendgerichte, Jugendwehren, Jungdeutschlandbund, Kinderaussagen im Verhör, Kinderlesehallen, Kinderschutz, Kinematograph und Schule, Kolonialkunde, -schulen u. a.

[2] Hautpflege, Heizung, Kleidung, Hilfeleistung bei Unglücksfällen, Kinderkrankheiten, Keuchhusten, Influenza, Herzkrankheiten, Gedächtnisanomalien, Gefühlsstörungen, Gemütsdepressionen, Halluzinationen, Hydrokephalie, Hypnose und Suggestion, Hypochondrie, Hysterie im Kindesalter, Idiosynkrasie, Kleptomanie; Geistesstörungen, Hirnkrankheiten, Ideenflucht, letzteres ein sehr wichtiger und häufiger Zustand.

in höheren Schulen" dem andern ebenbürtig. Aber auch die kleineren Artikel wie „Freimütigkeit", „Friedfertigkeit", „Gemeinsinn", „Heimweh" usw. zeigen, wie freigebig jemand zu sein vermag, der im Leben viel lehrte und dabei vom Leben viel lernte.

Werke wie das Pädagogische Lexikon sind Kraftzentralen von Wissen und Aufklärung. Um nur eine Seite der Brauchbarkeit hervorzuheben, die Nachfrage nach Vorträgen verschiedener Art ist immer im Steigen; derlei Einladungen stellen zumeist einen Arbeitszuwachs zu den laufenden Berufsgeschäften dar, so daß eine weitläufige Vorbereitung häufig genug unmöglich ist. Sehr viele Artikel des Pädagogischen Lexikons sind geradezu Grundrisse für Vorträge. Manche kleinere Artikel lassen sich unter einem einheitlichen Gesichtspunkte zusammenfassen und bieten dann reichen und gesichteten Stoff. Es wäre erfreulich, wenn diese Art der Benützung bei Herstellung des Realindex ausgiebige Berücksichtigung fände.

Noch ein Wort: Die eingangs erwähnte alte Enzyklopädie war eine gewaltige Kriegsmaschine gegen Christentum und Kirche. Aber unvergleichlich viel wirksamer war Voltaires philosophisches Wörterbuch[1]. Als dessen Plan zum erstenmal erörtert wurde, ist Voltaire davon entzückt gewesen. Ehe man sich dessen versah, hatte er die Artikel Abraham, Ame, Athéisme fertig. Es traten Hindernisse ein, aber er kam immer wieder darauf zurück. Zuerst entstand: „Die Vernunft, alphabetisch geordnet." Es folgte das „Taschenwörterbuch". Endlich ward das „Philosophische Wörterbuch" daraus. Wenn uns heute die katholische Abwehr dieser grundstürzenden Angriffe staunenswert ohnmächtig erscheint, so liegt unseres Erachtens einer der Gründe dafür in dem Umstande, daß man dem Unternehmen nicht eine positive und bessere Gegenleistung gegenüberstellte, sondern die Abwehrkräfte in lauter Polemik verzettelte. Wie haben sich die Zeiten geändert! Die enzyklopädisch-lexikalischen Werke des Herderschen Verlags sind bereits erwähnt worden. Dazu kommt das 1912 vollendete treffliche „Kirchliche Handlexikon", herausgegeben von M. Buchberger. Das Ausland hat ingleichen Hervorragendes aufzuweisen. Mit dem 15. Band kam soeben das prächtig ausgestattete amerikanische Werk zum Textabschluß: The Catholic Encyclopedia. Es zu betrachten ist eine Freude; es zu benützen ein Genuß. Die französischen Speziallexika: das große, im Erscheinen begriffene für Theologie, Dom Cabrols archäologisches, d'Alès' apologetisches, sind in ihrer Art durch weitgehende und organisierte Arbeitsteilung hochbedeutende Denkmale wissenschaftlichen Großbetriebs. Kein Gedanke daran, daß die Erben Voltaires die Walstatt besetzt halten und behaupten, wie es weiland der Erblasser und sein Anhang zu tun vermochten.

[1] Nach dem Urteil und den Erkundungen des letzten Herausgebers von Voltaires Werken, L. Moland, wird noch heute keine Schrift Voltaires in den weitesten Volkskreisen mehr gelesen, in den Volksbibliotheken öfters verlangt. „Bis dahin", schreibt Moland, „hat Voltaire der Kirche nur Scharmützel geliefert. Mit diesem Werke begann der Krieg: la guerre; elle fut infatigable, acharnée; elle dura une quinzaine d'années sans trêve ni merci; et il arriva qu'à la fin de ces 15 ans, Voltaire, comme dit M. Sainte-Beuve, avait fait Paris et la France à son image" (Bd XVII v vi).

R. v. Nostitz-Rieneck S. J.

Bei den Ainu von Shiraoi.

Shiraoi hat nichts von dem behäbigen Wohlstand eines deutschen Bauerndorfes. Kein Berg, kein waldiger Hügel verleiht ihm Schutz oder landschaftlichen Reiz. Einsam und verlassen liegt das arme Fischerdörfchen auf der kahlen Düne. Abseits vom Getriebe der großen Welt, unbekümmert um die wichtigen und unwichtigen Aufgaben der modernen Kultur lebt dort nach Väterart ein Häuflein unbefangener Naturkinder, sinnt und fühlt sich behaglich im engen Gedankenkreis einer grauen Vorzeit.

Eine Welt für sich ist das Ainudorf von Shiraoi. Eine winzig kleine Welt von nur einigen hundert Bewohnern, aber deshalb um so einladender, weil sie sich leichter übersehen und eingehender studieren läßt.

Als Gast des P. Alexius Hipp O. F. M. bewohne ich jetzt im Oberstock des Missionshauses meine Zelle mit Bett, Tisch, Stuhl, Lampe und dem kostbaren Fensterchen, welches mir für morgen den freien Ausblick auf das nahe Ainudorf verspricht. Noch sehe ich hier und da einen fahlen Schimmer, ein blinzelndes Lichtlein: dann gehen sie schlafen, die da wohnen, nicht ahnend, daß hier am Fenster noch einer steht, der schon seit Monaten nach diesem Abend sich gesehnt und dem morgigen Tage in Feststimmung entgegenharrt. Auch der Ozean will nicht zur Ruhe gehen, der drüben irgendwo ins Land hereinflutet und mir ein Ständchen bringt nach seiner Art. Hundert Doppelbässe, durch wilde Pauken- und Trommelwirbel unterstützt, rollen einen festlichen Tusch nach dem andern durch die lautlose Nacht. Immer wieder lausche ich dem nächsten Fortissimo entgegen, wie es donnernd anschwillt und dann prasselnd und zischelnd erstirbt. Meine Freunde im Fischerdorf sind an den ewigen Rhythmus dieses Liedes gewohnt. Auch jetzt hat es sie wieder in den Schlaf gesungen. Es ist ihr Wiegenlied, ihr Grabgesang!

Der Morgen bringt Sonnenschein und Klarheit in das Bild vor meinem Fensterchen. Hinter dem weißen Staket des mit ebenso weißen Bimssteinen bestreuten Hofes führt die Landstraße vorbei, eigentlich die Hauptstraße des japanischen Dorfes, das gerade hier eine weite Lücke aufweist. So kann der Blick weit hinüberschweifen ins Ainudorf mit seinen verzettelten Schilfhütten, über die flache, baumlose Düne, über glitzernde Wasserfernen hinweg ins morgenfrische, morgenklare Himmelblau von Yezo.

Bevor wir den ersten Spaziergang zu den Ainuhütten antreten, müssen wir der Einladung des P. Alexius folgen und in der nächsten Umgebung, auf dem bescheidenen Anwesen der Mission, eine flüchtige Umschau halten. Das Holzkirchlein sollte uns doch interessieren. Ist es ja die erste und einzige katholische

Ainukirche auf Yezo, also auch auf Gottes weiter Welt, wie der Pater des Vorzugs sich rühmen kann, der einzige Ainumissionär in der katholischen Kirche zu sein. Von hier aus pastoriert er die 15 weit zerstreuten Schäflein seiner Herde. Die Gemeinde von Shiraoi zählt bis jetzt eine einzige Seele, und das ist ein Mann, den P. Hipp auf dem Krankenbett getauft hat. Er ist gelähmt und kann nicht zur heiligen Messe kommen, und für die übrigen christlichen Ainu liegt die Kirche zu weit weg. Wehmütig berührte es mich, als ich am folgenden Sonntag vor leeren Bänken die „Frühmesse" las. Die andächtige Christenschar bestand aus drei Personen, nämlich dem Pater, dem Bruder und dem katholischen Knecht der Mission, einem jungen Japaner. Dazu gesellte sich ungerufen eine Gruppe neugieriger „Proselyten des Tores", deren vernehmbarer Meinungsaustausch über den ihnen ungewohnten Vorgang am Altare von Zeit zu Zeit die Stille unterbrach.

Die Mission wurde erst vor einem Jahre gegründet und ist daher selbstverständlich noch nicht über den toten Punkt hinaus. Hoffen wir, daß der Herr die mit einer solchen Gründung verbundenen Entbehrungen und Enttäuschungen bald durch greifbaren, anhaltenden Erfolg lohnen werde.[1]

Auch das vielgestaltige Ressort des Bruder Marzellin mußte ich in Augenschein nehmen. Küche, Vorratshaus, der neuangelegte Garten, das erst gestern eingetroffene Backöschen, alles in feinster Ordnung — nur beim leidigen Federvieh, da hapert's. Seit die sechs neuen Hühner den Hof betraten, ist der Friede dahin zum großen Leidwesen des Hühnervaters. Die Alten haben sich zu einer Partei zusammengetan, welche die Minorität der Eindringlinge terrorisiert und gewaltsam von der Staatskrippe fernzuhalten sucht. Das ist der einzige Mißton in der Missionsidylle.

Unterdessen hat sich P. Alexius reisefertig gemacht. Frische Morgenluft weht uns vom Meere entgegen. Auf dem breiten Feldwege, an dem rechts und links die ersten Schilfhütten sich zeigen, nähert sich uns ein alter Ainu, ein prächtiger Vertreter seines Volkes. Etwa zehn Schritte von uns entfernt hebt er an, langsam und feierlich das über die Brust herabwallende Silberhaar zu streichen, als wollte er sagen: „Schaut mal, welch schneidigen Vollbart ich habe". Wir ersetzen das Bartstreichen durch Bücklinge und Hutabnehmen. Er murmelt einige unverständliche Worte und geht seiner Wege. Es traf sich schön, daß wir gleich an der Schwelle des Dorfes den Ainugruß empfingen. Beim Betreten der Hütte gestaltet sich übrigens die Begrüßungszeremonie verschieden. Und das wollen wir uns jetzt gleich merken. Da muß man langsam die Hände reiben, wie wenn man einen Bleistift zwischen den Handflächen hin und her rollt, und die

[1] „Der Kranke ist, Gott sei Dank, nicht mehr der einzige katholische Ainu von Shiraoi. Ein zweiter alter Mann ist unterdessen getauft und ein Knabe. Der letztere war von den Ärzten aufgegeben; am Tage nach der Taufe konnte er jedoch schon wieder spielen. Es kommen jetzt beinahe jeden Sonntag erwachsene Ainu in die Messe und erhalten nachher Unterricht." Aus dem letzten Briefe von P. Hipp an den Verfasser.

Bewegung wird beiderseitig fortgesetzt, bis die Präliminarien, d. i. Erkundigung nach der Gesundheit, Segenswünsche, Vortrag des Anliegens usw., erledigt sind. Dies allein kann wohl an die zwanzig Minuten dauern. Dann erst folgt Bartstreichen und gegenseitiges, obligates Räuspern, wodurch das Zeichen zum Beginn der ungezwungenen Unterhaltung gegeben wird.

Schon von weitem springt der Unterschied zwischen japanischer und Ainubauart in die Augen. Im Gegensatz zu den glatten Strohdächern der Japaner sind die mit Schilf gedeckten Dächer der Ainuhütten treppenartig abgestuft. Die ganze Hütte ist ringsum in lang herabhängendes Schilfgras gehüllt, das, hier und dort durch eine dunkle Tür- oder Fensteröffnung unterbrochen, bis auf den Boden reicht. Jedes Anwesen hat seinen Hofraum, auf dem allerlei unordentlich herumliegt und ungewaschene Kinder spielen. Da steht auch die Vorratskammer, eine Ainuhütte im kleinen. Zum Schutz gegen Ratten und Mäuse ist sie auf Pfählen errichtet. Das Merkwürdigste im Besitzstand des Ainu, zugleich das Wahrzeichen seines Dorfes, bildet der Bärenkäfig oder vielmehr sein einsamer Bewohner. Dort steht so ein Blockhäuschen, ebenfalls auf Pfählen. Zwischen den wagerechten Knüppeln hindurch zwängt der junge Petz seine Schnauze. Er mag etwa ein Jahr alt sein. Noch ein Jahr, dann geht's ihm ans Leben.

Jetzt kommt das Haus, wo mich P. Alexius einführen will. Wir gehen also bis an die offene Türe und tun, als ob uns plötzlich eine Erkältung befallen. Auf das kommandierte Husten hin erscheint jemand am Eingang und bittet uns, näher zu treten. Wie beim Besuch eines japanischen Hauses, so auch hier: Schuhe ab! Dann steigen wir vom Lehmboden ebener Erde auf die etwas erhöhten Dielen. Natürlich gibt's weder Tisch noch Stuhl, so müssen wir uns auf der uns angewiesenen Matte niederlassen. Ist die Begrüßungszeremonie vorüber, hebt die mit vielen und langen Gedankenstrichen durchsetzte Unterhaltung an, deren Gegenstand, wie ich aus den bedeutungsvollen, auf mich gerichteten Blicken errate, die Vorzüge meiner Wenigkeit zu bilden scheinen. Ob das alles imstande war, den üblen Eindruck zu verwischen, den mein unbeholfenes, aller Ainusitte hohnsprechendes Niederhocken — ich hätte fast das Gleichgewicht dabei verloren — hervorrufen mußte? Hoffentlich fragen sie nicht auch, wie viele Bären ich schon in meinem Leben geschossen habe.

Das Innere der Hütte bildet ein einziger rechteckiger Raum von der Größe eines mäßigen Wohnzimmers. Es herrscht Halbdunkel. Vor mir, in der Mitte der Behausung, ist die viereckige Feuerstelle in den Boden eingelassen. Darauf liegen ein paar halbverbrannte, qualmende Holzscheite. Der Rauch lungert in der Hütte nach einem Ausweg suchend umher, und weil das schon immer so war, muß man sich nicht wundern, daß alles, besonders in der oberen Region, mit einer prächtig glitzernden Rußschicht überzogen ist. Es riecht wie in einer Räucherkammer. In der Ainuhütte ist alles nach den Himmelsrichtungen und uralten Normen geregelt. Mein Begleiter und ich nehmen den Ehrenplatz ein, nämlich zwischen dem Herd und dem heiligen Ostfenster. Rechts vom Herde ist der Platz für den Hausherrn und die Hausfrau. Heute aber hockt die letztere

auf der linken Seite dicht an der Wand und hat einen primitiven Webstuhl vor sich, auf dem sie eine Schilfmatte anfertigt. Sie legt einen Halm auf die wagerechte Kante, und während sie ihn mit der einen Hand in Lage hält, wirft sie mit der andern der Reihe nach die vorn an Bindfäden herabbaumelnden Steine nach innen und die inneren nach außen. So hat wohl schon ihre Vorgängerin in der Steinzeit Matten geflochten. Einfacher kann man sich gar keinen Webstuhl denken. An den mit Steinen beschwerten Bindfäden erkennt man die Urform der Kette wieder, während die Schilfhalme den Einschuß darstellen. Der Ainuwebstuhl sollte in keinem Museum für Kulturgeschichte fehlen.

Eine günstige Gelegenheit, aus der unbequemen Hockerlage herauszukommen, bietet die Einladung des Alten zur Besichtigung seiner „Schätze". In der Nordostecke der Stube, also links hinter mir, liegen auf Brettern, hängen an der Wand, stehen am Boden die Reichtümer von Generationen, die Luxusgegenstände des Ainuhauses. O selig, ein Naturkind zu sein! Stück für Stück werden sie vorgenommen, mit Stolz und Kennerblick gewogen, nicht Gold und Edelgestein, nein alte, verstaubte, verrußte Lacktöpfe und Trinkschalen japanischen Ursprungs, Köcher, Bogen, Pfeile, schmucklose Schwerter, Holzschnitzereien, Tabakbehälter, Fetische und anderes. Ein hausierender Trödler gäbe vielleicht ein, zwei Mark dafür. Das Interessanteste in der Sammlung waren mir die etwa 30 Zentimeter langen, 3 Zentimeter breiten Lineale, die quer über den Trinkschalen lagen. So was gibt es sonst in der ganzen Welt nicht: eine Vorrichtung, um beim Trinken den Schnurrbart aus der Flüssigkeit zu halten; das verdiente ein Patent. Der „Schnurrbartheber" besteht aus Holz und ist auf der Oberseite mit Schnitzereien verziert. Der alte Ainu gab uns eine Unterweisung im doppelten Gebrauch des Hebers. Mit graziöser Bewegung legt er den an einem Ende mit den drei ersten Fingern der rechten Hand gehaltenen Stab horizontal gegen die Oberlippe, während er mit der linken die breite Trinkschale an die Unterlippe führt; dann folgt ein tiefer Zug .... erste Applikation! Die zweite, ein Festtrunk zu Ehren der Götter, steht bevor. Die Schale ist wieder gefüllt. Verführerisch blinzelt das kostbare Naß, aber mein Ainu bleibt stark. Zuerst die Götter! Mit Vorsicht und Würde, wie ein Chemiker, der eine neugewonnene Zusammensetzung prüft, taucht er die Spitze des Stabes in die Flüssigkeit, hebt einen Tropfen heraus und läßt ihn, eine langgezogene, in sich zurückkehrende Wellenlinie beschreibend zu Boden gleiten. So dreimal, dann erst darf der Sterbliche den Göttertrank, d. i. den unseligen Sake, kosten. Ich kann mich des wehmütigen Gedankens nicht erwehren an das unsägliche Elend, welches der Sakegenuß über das arme Volk gebracht. Doch war diesmal der Inhalt der Schale nur imaginär.

Wie schon erwähnt, befindet sich hinter dem Ehrenplatz des Besuchers eine Öffnung in der Wand dicht unter dem Dache, das heilige Ostfenster. „Kamui kush puyara" nennt es der Ainu: „Fenster, durch das göttliche Sachen eingehen." Die Jagdbeute, die als geheiligt gilt, wird durch diese Öffnung in die Hütte gereicht, während das Gebet des Hausherrn gegen dasselbe Fenster hin verrichtet wird. Zu profanen Zwecken darf es nicht gebraucht werden. Hüte dich, alte Sachen, Kehricht oder Abfälle da hinauszuwerfen, oder von außen neugierig in

die Hütte zu gaffen. Auch dort hinauszuspucken, ist streng verboten. Von diesem Fenster aus fällt der Blick auf das Ainuheiligtum im Hofraum.

Beim Verlassen der Hütte kaufe ich mir noch zwei von den Ainukuchen, oder wie man die handgroßen runden Fladen nennen will, die an Schnüren von einem berußten Balken herabhängen. Sie sehen aus wie getrocknete Lehmplätzchen und haben in der Mitte ein Loch, durch das die Schnur gezogen ist. Dieses Brot bereiten die Ainufrauen aus dem zu einem dicken Brei gestampften Knollen einer Liliazeenart. Die daraus geformten Kuchen werden an der Sonne getrocknet und unmittelbar vor dem Genuß in heißer Asche gebacken. Doch glaube man nicht, daß der hungrige Ainu sich mit dem trockenen Wurzelkuchen zufrieden gäbe. Im Gegenteil, sein Küchenzettel ist so reichhaltig, daß manche deutsche Hausmutter ihn darum beneiden möchte. Von der saftigen Bärenkeule angefangen geht es die ganze eßbare Fauna des Waldes durch, dann kommen verschiedene Wasservögel, dann See- und Flußfische. Die Flora liefert ihm neben den bekannten Feld- und Gartenprodukten, wie da sind Erbsen, Bohnen, Kartoffel, Hirse, Zwiebeln, noch eine reiche Auswahl wilder Kräuter, Beeren, Wurzeln und Meeresalgen. Brot und Reis gehören nicht zum Menu, auch keine Schalentiere. Das letztere ist deshalb zu erwähnen, weil einige Ethnologen, auf diese Tatsache gestützt, den Voreltern der heutigen Ainu die Urheberschaft an den bei einer früheren Gelegenheit[1] erwähnten Muschelhaufen absprechen.

Es wäre alles schön und gut, wenn nicht die Kochkunst im letzten Augenblick einen Strich durch die Rechnung machte. Das undefinierbare Ragout, welches die Ainufrau aus allerlei widerstrebenden Elementen in dem schmutzigen Familienkessel zusammenbraut und mit anrüchigen Fischresten würzt, soll nach dem Gutachten derer, die das Endergebnis an sich erprobt haben, weniger angenehme Erinnerungen hinterlassen.

Wir haben nun das Familienheiligtum im Hofe, die „Nusa", in Augenschein zu nehmen. Man stelle sich ein vereinsamtes, verwahrlostes Stück Gartenzaun vor, aus alten Bohnenstangen und dürren Reisern zusammengeflickt. Dann denke man sich verschiedene Bärenschädel oben aufgespießt, der eine frisch gebleicht in der gleißenden Sonne, andere bemoost, halb vermodert. Dazwischen ein paar „Inao", und die Nusa, das Heiligtum des Ainu, ist vollendet. Vor diesem blöden, widerwärtigen Aufbau verrichtet er seine Andacht, bringt seine Libationen dar; von ihm erwartet er Glück im Haushalt, Schutz gegen böse Einflüsse.

Die Bärenschädel sind kein integrierender Bestandteil der Nusa, wohl aber die Inao. Die Wichtigkeit der Sache verlangt eine eingehendere Definition. Unter Inao versteht der Ainu dünne, schmale, wellig oder lockig gekräuselte Holzbänder — also Hobelspäne —, vornehmlich aus Weiden- oder Fliederstöcken hergestellt und für gewöhnlich noch am Stocke sitzend. Mein in die Mysterien des Inaokultus uneingeweihtes Auge vermochte folgende äußere Formen zu unterscheiden: Fähnchen, Spinnrocken, aufgelöstes Lockenhaar, Schnurrbart. Daneben treten einzelne völlig abgelöste Späne und Spanwische, sowie spanlose

[1] Siehe oben S. 195.

Stäbe auf. Je geringfügiger uns das Material erscheint, je einfacher die Herstellung des Inao, um so tiefer ist dem Ainu ihre Bedeutung, um so allseitiger ihre Verwendung, um so wunderbarer ihre Wirkungen. In einigen Inao sitzen die Gottheiten leibhaftig, andere dienen als gottgefällige Opfergaben. Jedenfalls sind die Ainugötter auf Inao außerordentlich erpicht. Überall im Ainudorf stößt man auf diese sonderbaren „Hobelspäne". Der Ainu pflanzt sie auf in seinem Hof, an seinem Herd, am Gestade, dort, wo die Fischerboote abstoßen, an Quellen und Bergabhängen. Er nagelt sie an die Türpfosten, an die Fensterrahmen, an seinen Nachen; befestigt sie am Köcher, an der Jagdbeute, an alten Erbstücken, am Turban, den er bei festlicher Gelegenheit trägt. Inao ist der Universalfetisch der Ainureligion, und man dürfte kaum fehl gehen, wenn man diese als Inaokult bezeichnete. Wie kommen denn diese Menschen dazu, den wertlosen Holzspänen eine solche Bedeutung und den Göttern eine so unwiderstehliche Vorliebe dafür beizulegen?

Als Gott den Menschen schuf, sagt die Überlieferung, welche uns Batchelor[1] zugänglich gemacht, da formte er das Fleisch aus Erde, die Haare aus der Hühnerdarm (stellaria media) genannten Pflanze, aber das Rückgrat aus einem Weidenstocke. Nehmen wir dazu die Auffassung der Ainu, welche den Sitz der Seele ins Rückgrat verlegt, so kann über die Bedeutung des Inaofetisch kaum mehr ein Zweifel bestehen. Besondere Erwähnung verdient der Geburtsinao. Sobald ein Kind geboren ist, geht man hinaus und macht einen Inao aus Weide. Wenn er vorschriftsmäßig geschnitzelt ist, spricht man: „Als Gott im Anfang den Menschen schuf, machte er das Rückgrat aus Weidenholz. Daher flehen wir dich an, o Weideninao, du wollest über dieses Kind wachen, bis es aufgewachsen ist. Behüte es, gib ihm Kraft und langes Leben."[2] Auch bei Krankheiten fertigt man Inao an, steckt sie in den Boden und schließt aus ihrem Verhalten, Weiterwachsen oder Verdorren, auf den günstigen oder schlimmen Ausgang der Krankheit. Allgemein gilt der Verfall eines Inao als böses Omen für seinen Besitzer. Natürlich sucht man dieser Möglichkeit vorzubeugen, indem man das dauerhafteste Material wählt und bei Anzeichen von Fäulnis den Inao erneuert. So ist auch hier der Mensch selbst seines Schicksals Schmied.

Jetzt noch der Gang an den Strand. Wie der Acker zum Besitzstand des Landmannes, so gehört das fischreiche Meer zum Anwesen des Ainu. Langsam schwillt die breite Dünenwelle an. Oben noch ein paar wettergraue Strohhütten, dann geht's wie auf Plüsch hinab über die hartgepeitschte Sandfläche dem anschäumenden Meeressaum entgegen. Leider ist heute der Strand verlassen. Nur ein halbes Dutzend Fischerboote, die sich auf dem Trocknen ausruhen, erinnern an die Hauptbeschäftigung der Dorfbewohner. Allen Respekt vor dem Geschmack und praktischen Sinn, der diese Fahrzeuge gebaut! Lang und schmal, dabei kräftig und festgefügt, mit stolz erhobenem Bug stehen sie da wie Schlachtrosse, bereit, sich in die dampfende Brandung zu stürzen. Das ist Ainurasse, durch jahrhundertelange Erfahrung gezüchtet von einem seekundigen Volke.

[1] John Batchelor, The Ainu and their Folk-Lore 83 ff. [2] Ebd. 87.

Mit diesem ersten Spaziergang ins Ainudorf, auf dem wir die „Hauptsehenswürdigkeiten" kennen lernten, wollen wir die chronologische Ordnung der Darstellung verlassen. Es ist an der Zeit, daß wir nun auch mit den Bewohnern näher bekannt werden. Ihr Bild möchte ich in einigen Zügen entwerfen, nicht wie es bei einmaliger Begegnung mir erschien, sondern wie es am Ende meines Aufenthaltes in Shiraoi mir vor der Seele schwebte.

Dem Besucher einer Ainuniederlassung fällt vor allem die starke Behaarung der Bewohner auf. Manche Reisende haben die Rasse schlechthin als „Haarmenschen" bezeichnet; doch darin liegt eine gewisse Übertreibung. Unwillkürlich stellt man sich ein über und über behaartes Wesen vor. So schlimm ist es nicht. Zwar ist unstreitig das, was die Ainu vor andern Völkern, besonders ihren mongolischen Nachbarn auszeichnet, das reiche schwarze Kopfhaar, welches das gutmütige breite Gesicht umrahmt und teilweise verdunkelt. Doch bleibt auch bei dem bärtigen Alten immer noch ein gutes Stück vom Antlitz frei, kaum weniger als beim Vollbart tragenden Europäer. Die Behaarung des übrigen Körpers ist entsprechend stark entwickelt, doch auch nicht stärker als bei besonders bevorzugten Individuen der arischen Rasse. Und gerade darin liegt der Unterschied: was bei Europäern die Ausnahme ist, bildet hier die Regel. Die jungen Männer, welche das Haupthaar kurz geschnitten tragen, den Bart stark gestutzt oder glatt abrasiert, ist man versucht, für Leute aus Südeuropa zu halten. Einige dieser Köpfe erinnern lebhaft an Zäsarenbilder auf römischen Münzen. Männer und Frauen tragen das Haar in der Mitte gescheitelt und für gewöhnlich mit einem Stirnband zusammengehalten. Bevor es die Schultern erreicht, wird das Haar ringsum abgeschnitten, am Hinterkopf noch etwas mehr als auf den Seiten.

Der Typus des männlichen Ainu ist der Patriarch mit dem silberweißen Barte, wenn er sich zur Feier des Bärenfestes oder dem Photographen zulieb in Staat geworfen hat. Kann man sich einen wirkungsvolleren Kaiphas denken? Die turbanartige Ainukrone trägt er mit der Würde eines geborenen Herrschers; das vorgebundene kurze Schwert, das weitärmelige, faltenreiche, mit phantastischen Arabesken bordierte Obergewand, alles paßt so täuschend zur königlichen Pose, in die er sich meisterhaft hineinzuleben versteht, daß man in ihm eher alles andere in der Welt als den elenden Schlucker aus der nächsten Strohhütte vermutet, dem du vielleicht mit ein paar Groschen zum langersehnten Trunke verhelfen kannst. Nicht alle schauen gerade so martialisch drein, besonders nicht, wenn sie, wie für gewöhnlich, im schmutzigen, abgetragenen Kaftan einhergehen. Auch das Haar ist oft zottiger oder wulstiger, und der unvergleichliche Schnurrbart überwuchert bei manchen das Gehege der Zähne in einer Weise, daß man zweifelt, ob das Wesen überhaupt einen Mund habe. Die Züge sind bei den Alten fast allgemein väterlich, teilnehmend, nicht unschön. Die Augen voll und weich; zuweilen, infolge des starken Alkoholgenusses, gläsern, weinerlich. Auch dann noch verleihen die kräftigen Augenbrauen, die wie Kumuluswölkchen das glanzlose Auge überschatten, der ganzen Physiognomie einen markanten Ausdruck.

Im ganzen genommen sind die Ainu gerade kein schöner Menschenschlag. Sie sind klein von Gestalt, dabei untersetzt und breitschulterig. Der Hals und die

Extremitäten sind verhältnismäßig kurz, aber Hände und Füße groß. Der Kopf ist rund und niedrig. Unter der niedrigen, aber stark gewölbten Stirn springt die Augenbrauengegend bedeutend hervor. Augen und Mund sind groß, die Lippen wulstig. Die mongolische Hautfalte am inneren Augenwinkel ist bei nicht wenigen deutlich wahrnehmbar. Auffallend ist, daß gerade die Frauen, besonders bei fortgeschrittenem Alter, sich mehr von dem uns geläufigen Schönheitsideal entfernen als die Männer. Zum Teil hat das seinen Grund in der häßlichen Tätowierung der Mundgegend, wovon schon früher die Rede war, noch mehr aber in der schweren Arbeit, zu der die armen Wesen durch das Herkommen verurteilt sind. Ihr freudloses Dasein spiegelt sich wider in dem Ausdruck der Müdigkeit und dumpfen Resignation. Doch kommen auch sympathische Züge zum Vorschein, so wenn man dem Kinde eine Freundlichkeit erweist und die Mutter es durch ein sauer-süßliches Lächeln lohnt. Aber die Gelegenheit bietet sich selten. Die Frauen legen eine große Scheu vor fremden Mannspersonen an den Tag. Sie weichen einem aus; oder wenn sich das nicht machen läßt, so biegen sie den Kopf scheu beiseite. Eine Frau, die meiner plötzlich ansichtig wurde, versteckte sich hinter einem Mäuerchen; eine andere zupfte ihr Halstuch in die Höhe, um wenigstens ihren Mund zu verhüllen. Die Mädchen, denen das Tätowieren jetzt von der japanischen Regierung verboten ist, schauen schon viel manierlicher drein.

Die Kinder sind noch immer die menschlichsten Wesen unter den Menschen. Mit ihnen kann man sich, auch als Fremder, noch am leichtesten verständigen. Um Jung-Ainuland aus nächster Nähe beobachten zu können, entschloß ich mich auf den Rat des P. Alexius hin, meine angeborene Güte durch Zuhilfenahme materieller Süßigkeiten noch wirksamer zu machen. Ich kaufte mir also in einem japanischen Laden zwei Pfund Zuckererbsen, steckte alle Taschen damit voll und zog so bewaffnet auf Eroberungen aus. Es war ein heißer Nachmittag. Die Hauptstraße des Dorfes lag entvölkert da. Wohl machte hier ein alter Ainu neben der Hütte sich etwas zu schaffen, dort arbeitete eine Frau im Schweiße ihres Angesichts zwischen den Bohnenstangen. Nur die Kinder waren nicht zu sehen. Wie sollte ich meine süße Last loswerden? Endlich kommen ein paar Japanerkinder mir entgegen. Scheu weichen sie schon von weitem dem großen fremden Wesen aus. Aber ich gehe recht langsam, mause in den Taschen herum, wie der Onkel, wenn er etwas mitgebracht und es nicht gleich finden kann. Sie merkten etwas und blieben zaghaft stehen. Jetzt zeigte ich ihnen, wie sie „Chōdai“ machen sollten, d. h. wie japanische Kinder um etwas bitten, indem sie die Händchen mit der Innenseite nach oben, gekreuzt übereinanderhalten. Das verstanden sie, und ich legte jedem ein paar süße Kügelchen hinein. „Arigatō gozaimasu!“ Jetzt war das Eis gebrochen. Zwei, drei bisher unsichtbare Ainukinder erscheinen auf der Bildfläche. Wie bei den Japanerkindern mache ich ihnen meine Absichten durch vielsagendes Herumkramen in meinen Taschen kund, und mit gleichem Erfolg. Die Szene wiederholt sich. Allmählich kommen Kinder in das Dorf, um so mehr, je länger ich mein gemeinnütziges Wirken fortsetze. Auch Mütter werden sichtbar, aber nur teilweise im Halbdunkel hinter den

Türpfosten. Einige aus der beglückten Kinderschar schlugen sich seitwärts in die Büsche, um mir bald nachher wie auf ungefähr wieder zu begegnen, andere hielten sich treu an ihren Wohltäter. Ich kam mir vor wie ein Komet im Perihel. Immer länger wuchs der freudestrahlende Schweif. Etwa eine Stunde und das ganze Dörfchen war versüßt. An allen Ecken standen sie und knusperten. „Die werden noch lange davon reden", meinte P. Alexius. Leider ist die Methode für ihn nicht anwendbar. Er würde die Geister nicht mehr los. Bei dem vorübergehenden Aufenthalt konnte ich mir schon den Luxus gestatten.

Und was war das Resultat von den zwei Pfund Zuckererbsen? Ein Krieg mit den Ainu ist vorderhand ausgeschlossen. Die Mütter haben Vorurteile gegen fremde Männer abgelegt, und Jung-Ainuland möchte, daß der Onkel bald wiederkäme. Den größten Nutzen aus meiner „uneigennützigen" Freigebigkeit zog ich selbst, indem ich die schönste Gelegenheit hatte, das kleine Völkchen so recht nach Herzenslust zu beobachten.

Im Vergleich zu den schmucken, geschniegelten Japanerpüppchen, besonders den kleinen Mädchen, sind die Ainusprößlinge nur Bettelkinder. Die Fülle des Wassers macht sie stumpf gegen dessen Vorzüge als Reinigungsmittel, wie auch der Zweck des Kammes ihnen noch ziemlich unbekannt sein dürfte. Sie tragen das Haar gestutzt, lassen ihm aber die Richtung frei, wohin es wachsen will, ob in die Stirne oder sonst wohin. Das mag bei dem einen an dem mürrischen Gesichtsausdruck schuld sein, bei einem andern an dem leichten Anflug von geistiger Beschränktheit. Es fiel mir auf, daß verhältnismäßig viele von den Kindern mit einem ekelhaften Ausschlag am Kopfe behaftet waren. Die Hautfarbe ist nicht viel dunkler als bei brünetten deutschen Kindern. Von den erwähnten kleinen Äußerlichkeiten abgesehen, sind die Ainukinder wie alle ihre Altersgenossen. Sie können lächeln wie Kinder, sich necken, sich amüsieren, springen und lärmen, wie es anderswo üblich. Der japanische Lehrer des Ortes erklärte mir, daß in geistiger Beziehung kaum ein Unterschied bestehe zwischen seinen Schützlingen und japanischen Kindern aus ähnlichem sozialen Milieu. Hinter dem auf den ersten Blick wenig berückenden Äußern der Ainukinder entdeckt man bei näherem Umgang nicht selten ganz ansprechende Züge, die vermuten lassen, daß man hier mit ein wenig gutem Willen und reichlicher Anwendung von Kaliseife ästhetische Wunder wirken könnte. Wenn die Jungen später zu den Soldaten kommen, wo ihnen noch manches beigebracht wird, was sie bei Muttern nicht gelernt, entpuppen sie sich zu ganz charmanten Kerls, und was die Hauptsache ist, zu brauchbaren und tapfern Landesverteidigern.

Was die Familienverhältnisse anlangt, so stehen die Ainu noch auf ziemlich niedriger Stufe. Der Mann, das Haupt und der Priester der Familie, blickt auf seine Ehehälfte herab als auf ein minderwertiges Wesen, das nicht einmal verdient seinen Namen zu tragen. Die Ainufrau behält auch nach der Verheiratung ihren Mädchennamen, oder man nennt sie: Mutter von Soundso. Dafür darf sie sich den ganzen lieben langen Tag abplagen und schwitzen, nicht bloß im Haus herum, sondern auch draußen bei harter Feldarbeit, während ihr Gebieter

und Herr sich dem süßen Nichtstun, oder, was noch schlimmer ist, dem Sake-genuß hingibt. Aber eine Genugtuung hat die Arme. Oderint, dum metuant! Sie kann sich gefürchtet machen, und dazu stehen ihr verschiedene Register zu Gebote. Es wird dem Manne schon ungemütlich, wenn er sich als „Kahlkopf", „altes Leder" anreden hört, oder mit Kosenamen aus dem höheren Tierreich, wie Bär, Eber usw., bedacht wird. Doch das Bitterste, was er zu kosten bekommt, wenn seine Xanthippe so recht giftig sein will, ist: „Rai-guru", auf Deutsch „Kadaver". Es kommt einer Verwünschung gleich. Andere Mittel, ihr Mütchen an dem bösen Mann zu kühlen, gehören der Gebärdensprache an, so, wenn sie ihn von der Seite angrinst, hinter seinem Rücken die Augen rollt und wüste Gesichter schneidet. Sollte das alles nicht fruchten, so steht ihr immer noch der größte Trumpf zu Gebote, mit dem sie den Mann einfach vernichten kann, und auch die Männer zittern vor der bloßen Möglichkeit des Sakrilegs, denn ein Sakrileg ist es, die Inao des Mannes zu verstecken oder zu verbrennen. Ein Ainu, dessen Inao abhanden gekommen sind, wird von den Göttern verlassen und von den Stammesgenossen geächtet und gemieden. Und solches Unheil kann das zornige Weib über ihn bringen, ohne daß ihm ein Mittel zur Verfügung stände, sich Genugtuung zu verschaffen. Die Angst der Männer vor der Tücke der bösen Frauen ist auch wohl verantwortlich für die höchst merkwürdige Bestimmung, welche dem weiblichen Geschlecht ganz allgemein das Beten zu den Göttern untersagt. Man fürchtet nämlich, die Gebete möchten zu Ungunsten der Männer ausfallen, und es gibt wohl manchmal Grund zu der Befürchtung. Das sind so einige Schattenseiten aus dem Familienidyll der Ainu. Doch darf man daraus nicht den Schluß ziehen, als ob das ganze eheliche Leben zwischen Krieg und Waffenstillstand freudlos dahinfließe. Schon die vernünftige Ansicht der Ainu über die Vorbedingung zu einer glücklichen Ehe läßt auf das Gegenteil schließen. Die jungen Leute sind in der Wahl ihres Lebensgefährten frei von jenem Zwang, der bei andern östlichen Völkern herrscht; sie heiraten einander aus persönlicher Zuneigung. Hat die Frau auch hart zu arbeiten, so ist sie doch für gewöhnlich zufrieden mit ihrem Los. Ihren Trost bilden die Kleinen, die sie zärtlich liebt. Daran könnte man zwar manchmal zweifeln, wenn man den Säugling in der Hütte jämmerlich schreien hört, während die Mutter, als ob sie das gar nichts anginge, im Garten drüben ihre Arbeit verrichtet. Das gibt gute Lungen, tröstet sie sich. Machst du ihr Vorstellungen wegen ihrer Herzlosigkeit, so wird sie höchstens entgegnen, Kinder seien wie alle Leute; sie hätten das Bedürfnis sich auszusprechen, daran dürfe man sie nicht hindern. Hernach würden sie schon von selbst still.

Einen Lichtpunkt im eintönigen Lebenslauf der Ainufrau, das größte Ereignis für die Männerwelt, einen Tag unbändigen Jubels für das ganze Ainudorf bildet das althergebrachte winterliche Bärenfest. Eine deutsche Kirmes kommt nicht dagegen auf. An alle Dorfbewohner ist die Einladung ergangen: „Ich N. N. habe mich entschlossen, meine kleine Gottheit zu opfern. Freunde und Herrschaften, erscheinet zum fröhlichen Feste, damit wir in Freude vereint den Weggang des Gottes feiern." Nun kommt Leben ins Dorf. Die Festkleider

werden hervorgeholt, man wäscht sich mal wieder. Die Männer stutzen ihren Schnurrbart zurecht und rasieren sich den Hals. Die Frauen schmücken sich mit Armbändern, Ohrringen und Perlenketten. Im Hause des Festgebers wird den Ankömmlingen ein dampfender Imbiß serviert: Hirsenklöße und breiartiges Hirsenbier. Dabei hocken die Gäste um den Herd herum, die Männer in der ersten Reihe, die Frauen dahinter. Sind alle beisammen, so werden Inao gemacht und an den Herd gesteckt unter Anrufung der Götter und mit der Bitte an sie, an dem hohen Feste teilzunehmen. Darauf erheben sich die Männer. Mit Bedacht und Würde schreiten sie durch den Hof zur Nusa hin; die Frauen und Kinder hinterdrein tanzend, singend und in die Hände klatschend. Am Festplatz angekommen werden die Herrschaften gebeten, sich im Kreise niederzulassen. Unterdessen hat sich der Wortführer zum Bärenkäfig begeben. Er hockt nieder und eröffnet dem Tier seine Sendung. Die Ansprache ist so originell und so bezeichnend für die religiösen Anschauungen der Ainu, daß ich es mir nicht versagen kann, den Wortlaut möglichst getreu wiederzugeben [1]. „O du göttliches Wesen", hebt der Redner an, „du bist in die Welt gesandt, damit du uns als Jagdbeute dienest. O du kostbare kleine Gottheit, wir verehren dich. Erhöre unser Gebet. Wir haben dich mit Muttermilch ernährt, unter Sorgen und Mühen großgezogen, alles nur deshalb, weil wir dich so sehr lieben. Jetzt, da du groß geworden, wollen wir dich wieder zu Vater und Mutter zurückschicken. Nimm es nicht übel, daß wir dich töten müssen. Wir sind es ja eigentlich nicht, die das tun, es ist nur unser Arm. Auch der Arm ist es nicht, es ist die Sehne des Bogens. Auch die Sehne ist es nicht, es ist der Pfeil. Und der Pfeil ist es auch nicht, es ist nur das spitze Eisen usw. Und dann wollen wir dich ja ehren. Viel Inao, Wein und Kuchen wollen wir dir nachschicken. Wenn du zu deinen Eltern kommst, so rede gut von uns und erzähle ihnen, wie liebevoll wir dich behandelt haben. Sei ein guter Bär, dann darfst du auch wieder kommen, und wir werden dich dann wieder opfern!" Man wäre versucht, das Gemisch von Zärtlichkeit und Mordlust für Hohn zu halten, wüßte man nicht, daß es sich um den feierlichsten Kultusakt des Ainu handelte. Wie wird nun das Tier nach Hause geschickt? Ein paar handfeste Kerls zerren den Bär an einer Schlinge aus seiner Behausung und führen ihn in die Mitte des Zuschauerkreises; frenetischer Jubel der Festgenossen! Nun beginnt die Tierquälerei. Man schießt mit stumpfen Pfeilen auf das arme Tier, bis es in Wut gerät, und je mehr es rast, um so kräftiger zieht man die Sehne; dabei vollführen die übrigen einen Höllenlärm, der allein genügte, den Bär toll zu machen. Ist das Tier endlich ganz erschöpft, so springen die Mutigsten herzu, reißen dem Opfer die Beine auseinander, stoßen ihm einen Knüppel in den Rachen und halten den Kopf zwischen zwei langen, schweren Stangen gepreßt, während ein besonders angesehener Schütze ihm den Todespfeil ins Herz sendet. Kaum sitzt der Pfeil, so bricht die Menge hervor und stürzt sich über das sterbende Tier, um ihm mit den eben genannten zwei

[1] Nach J. Batchelor, The Ainu and their Folk-Lore 487, und andern mündlichen Mitteilungen.

Stangen das letzte Restchen Seele auszutreiben. Ein jeder will mittun. Man gebärdet sich wie wahnsinnig, drängt sich, der eine über, zwischen die andern. Püffe, Rippenstöße, Fußtritte: ein keuchender, hin und her wogender Menschenknäuel. Die barbarische Begeisterung, der helle Fanatismus hat seinen Höhepunkt erreicht. Was nun folgt, ist menschlicher. Das so malträtierte Wesen wird zur Mahlzeit bereitet, an der alle Festgenossen teilnehmen. Dabei wird auf das Wohl des kleinen göttlichen Wesens getrunken. Viele Gebete und Inao werden ihm nachgeschickt, und der so grausam heimgesandte Bär in ähnlicher Weise angeredet und getröstet wie zuvor. Seinem vom Rumpfe getrennten Kopfe setzt man Leckerbissen vor, sogar einen saftigen Brocken von seinem eigenen Fleisch. Der Held, welcher den Bären ursprünglich eingebracht, erhält zur Belohnung die feinste Delikatesse, das zerhackte Weiße von den Augäpfeln. Der vom Fleisch gereinigte Schädel wird an der Nusa befestigt.

So ehrt der Ainu seine kleine Gottheit, von der er abzustammen meint. Ein merkwürdiges Durcheinander von sich widersprechenden Ideen. Zärtlichste Fürsorge und widerliche Grausamkeit. Der qualvolle Tod eine Wohltat, ein Akt der Verehrung! Es soll das Tier veranlassen wiederzukommen, um sich zum zweitenmal abschlachten zu lassen. Der Bär wird sich selbst geopfert. Der gemeinsame Genuß des Fleisches soll wohl das Band der Stammesverwandtschaft bekräftigen. Einige besonders begeisterte Männer beschmieren sich sogar mit dem Blut des toten Bären.

Eins muß man der primitiven Philosophie des Ainu lassen, sie operiert mit kühnen Abstraktionen. Es ist aber doch System darin. Das beweist die Art, wie er sich zur tiefsten Lebensfrage, dem Tod gegenüber, verhält.

Gehen wir jetzt hinüber zum Ainufriedhof. Friedhof? Es liegt zu viel Weihe in dem Klang. Begräbnisplatz, auch dieser Ausdruck ist noch zu edel für die mit niederem Gestrüpp überwucherte Stelle, wohin die armen Ainu ihre noch ärmeren Toten schaffen. Als ich mich durch das verwachsene Gebüsch zwängte, stieß ich unsanft gegen einen Holzpflock, der oben in einem Spieß endigte. Ein verschollenes Ainugrab. Sie sind alle verschollen. Niemand kommt hierher, um das Grab der teuren Mutter liebevoll zu schmücken, zu pflegen. Aus den Augen, aus dem Sinn! Und das mit Absicht, aus Scheu und Furcht vor dem Etwas, das nach dem Tode hier umgeht und Unheil stiftet. Also doch Glaube an Unsterblichkeit, wenn auch in verzerrter Gestalt.

Da ist eine Lichtung: frisch aufgeworfene Erde, ein wahres Hünengrab. Der Hügel ist doppelt so lang und hoch, als man erwarten sollte. An dem einen Ende wieder der spießartige Pflock. Daneben ein Holzkübel, dem man den Boden ausgestoßen hat. Oben über dem dachähnlichen Hügel der Länge nach eine dicke Holzstange. Etwas weiter stieß ich auf ein anderes, ziemlich frisches Grab, gerade wie das letzte. Nur ist der Grabpfosten oben zu einem Ringe ausgearbeitet: ein Frauengrab, das andere gehört einem Jäger. Neben dem Grab der Frau steckt in einem Häuflein Erde eine Sichel. Hier ist ein Kind begraben. Vor der Sichel fürchten sich die bösen Geister. Eine schöne Idee!

Die Kindesseele ist noch unschuldig, tut niemand etwas zu leide, muß nur vor dem bösen Einfluß der Geister der Erwachsenen beschützt werden.

So liegen sie zerstreut umher, die Männer, Frauen und Kinder der Ainu: vergraben, verlassen, vergessen. Und wenn dann nach ein paar Jahren der strömende Regen den Grabhügel verwaschen, wenn der Grabpflock abgemodert ist, wenn das hohe Unkraut und wilde Geäst sich über der Stelle zusammengeschlossen hat, dann kommen die Vöglein, bauen ihr Nest und singen ihr Hochzeitslied in dem nachgewachsenen Dickicht. Das Grab ist wieder zu Urwald geworden, wie der Leib des Toten wieder in Lehm zurückgekehrt ist. Jetzt erst hat die Stunde der Befreiung geschlagen. Das ist die Anschauung der Ainu. Sie offenbart sich bereits in der Anlage des Grabes und in den Gebräuchen bei der Bestattung.

Der Leichnam wird in eine Matte gewickelt und von zwei Männern an einer Stange hinausgetragen. Die Leidtragenden folgen einzeln in langer Reihe, jeder mit einem Gegenstand, der dem Toten mit ins Grab gegeben wird. Das ungefähr ein Meter tiefe Grab ist inwendig ringsum mit Pfählen ausgeschlagen, um das zu frühzeitige Hereinrutschen der Erde zu verhindern. Der Tote wird in der Grube sorgfältig auf Matten gebettet. Neben ihn legt man die Gegenstände, deren er sich im Leben bediente. War es ein Mann, so gibt man ihm Bogen und Pfeil, Messer, Trinkschale, Tabak und Pfeife mit in die enge Behausung, der Frau Ringe, Perlen, Kochgeschirr, dem Kinde Spielsachen. Dabei ist wohl zu bemerken, daß diese Gegenstände vorher zerschlagen, zerschnitten oder verbogen werden müssen. Über alles kommt eine Schilfmatte und oben aufs Grab eine Decke aus Holzscheiten, welche den Grabhügel zu tragen hat. Die Grabkammer ist also verhältnismäßig geräumig. Und so muß es sein. Denn nun beginnt die Seele den Körper abzustreifen, und dazu muß sie Platz haben. Auch soll man dem Grabe nicht zu nahe kommen; das belästigt die Seele, die sich während dieser Periode in einem nervösen Zustand befindet. Erst mit dem gänzlichen Zerfall des Leibes hat für den Geist die Stunde der Befreiung geschlagen. Nun begibt sich die Seele vorübergehend an einen Ort Pokna moshiri, „Unterwelt" genannt, um ihr endgültiges Schicksal zu vernehmen: ewige Freude oder ewige Pein. Am Ort der Freude, Kamui moshiri, d. h. „Gottes Welt", lebt die Seele mit ihrer vollen Persönlichkeit fort, kann uns sehen, nimmt lebhaftes Interesse an den Vorgängen in unserer Welt und hat die Macht, die überlebenden Familienangehörigen zu beglücken oder mit Strafen heimzusuchen. Die Bösen werden zu ewigem Aufenthalt in dem „feuchten unterirdischen Lande" verdammt; da ist es sehr kalt, wie in Dantes Hölle. Leugnet der Bösewicht seine Schuld, dann wird die Göttin des Feuers herbeigerufen, und diese läßt alsbald ein Bild erscheinen, in dem sein ganzes schlechtes Leben naturgetreu abgemalt ist.

Allzu ätherisch stellt sich der Ainu den Zustand der abgeschiedenen Seele nicht vor. Ohne Körperlichkeit geht's doch schließlich nicht ab. Der Geist wird wieder mit einem Leibe bekleidet, der zwar unsterblich und leidensunfähig, aber doch materiell genug ist, um sich an den sinnlichen Genüssen im Lande der Seligen zu ergötzen.

Im übrigen verdient die Eschatologie der Ainu alle Anerkennung, ja man wäre versucht, an Übertreibung und subjektive Färbung von seiten eines christlichen Berichterstatters zu glauben, hätte uns nicht der gewiegteste Ainukenner, Batchelor, der wie kein anderer Gelegenheit hatte, während seines langjährigen Aufenthaltes unter den Ainu die Leute über ihre Ideen auszuforschen, uns diese wertvollen Tatsachen vermittelt.

Nicht weniger interessant ist die Kosmologie der Ainu, vor allem jener Gedankengang, welcher ebenfalls bei den Totengebräuchen hereinspielt. Wie wir gesehen, wird alles, was man dem Verstorbenen mit ins Grab gibt, vorher zerbrochen, zerschnitten, zerrissen. Ist das der Ausdruck des überwältigenden Schmerzes? Nein, im Gegenteil, es geschieht mit ruhiger Überlegung, aus Prinzip. Die Ainuphilosophie lehrt, daß alles in der Welt, nicht bloß Mensch, Tier und Baum, oder auch Berge und Flüsse, wie das ja andere Naturvölker ebenfalls annehmen, sondern sogar die Gerätschaften und allergewöhnlichsten Dinge eine Seele, ein Prinzip des Fortlebens in der andern Welt besitzen. Ferner daß die Seele nur durch möglichst durchgreifende Zerstörung ihres materiellen Trägers frei wird, und schließlich daß nur die so befreite Dingseele der losgelösten Menschenseele von Nutzen sein kann. Die einfältigen Ainu haben sich eine Theorie konstruiert, die, was packende Einheitlichkeit, Verallgemeinerung und kühne Konsequenz angeht, wenig zu wünschen übrig läßt. Jetzt leuchtet es ein, warum sie die Grabeinlagen kurz und klein schlagen. Jetzt wundern wir uns auch nicht mehr über das widerspruchsvolle Gebaren beim Bärenfest. Wirksamer, als es da geschieht, und „nachdrücklicher" kann wohl eine Bärenseele nicht von der Last des Leibes befreit werden. Nur darf natürlich der Bär dem Ainu gegenüber sich nicht denselben Gedankengang erlauben.

Beachtenswert ist, daß schon aus steinzeitlichen Gräbern Europas zerbrochene Feuersteinartefakte vorliegen, die allem Anscheine nach in diesem Zustand in die Erde gelangt sind. Ob da auch wohl dieselbe Idee zu Grunde gelegen wie bei den Ainu? Jedenfalls treffen wir schon im grauen Altertum auf die andere Ansicht, wonach eine möglichst nachhaltige Lostrennung der Seele vom Leibe nur durch völlige Zerstörung des letzteren erzielt wird, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieser Gedanke ursprünglich der Leichenverbrennungssitte zu Grunde gelegen hat.

Die Ainu haben diese letzte Konsequenz nicht gezogen, was um so mehr Wunder nimmt, als sie über ein Jahrtausend Gelegenheit hatten, von ihren japanischen Nachbarn die Sitte zu übernehmen. Vielleicht scheuten sie vor der Leichenverbrennung als einem Gewaltmittel zurück. Es ist auffallend, daß gerade hier, unmittelbar neben dem Begräbnisplatz der Ainu, nur ein paar Schritte vom letzten Grab entfernt, eine ausgebrannte Stelle im Gebüsch zu sehen ist, auf der noch die schwarzen Kohlen vom letzten Leichenbrand der Japaner herumliegen. Aber die Ainu daneben stört das nicht. Beharrlich halten sie an ihrer Bestattungsweise fest.

Mit P. Alexius machte ich noch einen Ausflug nach dem Nachbardorfe Shadai. Der Weg führt durch flaches Gelände. Rechts und links wuchern

sommerliche Feldblumen in ursprünglicher Pracht und Fülle. Hier weiß und gelb — Zucker und Zimmet — soweit das Auge reicht, dort Tiefblau über saftiges Moorgrün gesprenkelt. Es ist die Vegetation der Tundra. Würzige Morgenluft entquillt dem sonnigen Naturgarten. Am Wege entlang dichtes Gestrüpp mit vielerlei Anklängen an die Heimat. Brombeeren laden zum Imbiß ein, tiefrote statt unserer schwarzen. Wir überschreiten ein Flüßchen, das in steil-ufriger Versenkung müde einherschleicht. Die Abhänge zu beiden Seiten sind horizontal gebändert, abwechselnd dunkel und hell. Auf eine Lage schokolade-brauner Erde folgt eine andere aus schneeweißem Bimsstein. Die ganze Gegend hier ist für Meilen und Meilen mit einer doppelten Bimssteinschicht unterlegt.

Das Dörfchen Shadai selbst bietet nichts Neues. Dieselben Schilfhütten wie in Shiraoi, dieselbe regellose Anlage, dieselbe Düne, dieselbe Einsamkeit. Das Dörfchen war wie ausgestorben. Nur ein alter Mann kniete mitten auf dem Wege und machte sonderbare Bewegungen, als ob er von Schmerzen geplagt sei, etwas weiter weg hockte eine Frau, ebenfalls mitten auf der Straße. P. Alexius konnte mir nicht sagen, was die sonderbare Szene bedeute. Auf mich machte es den Eindruck, als seien sie die letzten Überlebenden des Ortes, die dem baldigen Untergang ihres Dorfes in dumpfer Resignation entgegentrauerten.

Nach der letzten Zählung von 1909 lebten im Nordbezirk Japans 17 832 Ainu, im Jahre 1905 noch 19 632. Da keine Auswanderung stattgefunden, so bedeutet die Differenz einen jährlichen Reinverlust von 2 ²/₃ Prozent der Gesamt-bevölkerung. Derselbe Prozentsatz der Bevölkerungsabnahme bis auf heute als maßgebend vorausgesetzt, ergäbe dann etwa 16 500 als mutmaßliche Zahl der gegenwärtig noch lebenden Ainu. Es geht also stark bergab. Früher waren es die wiederholten Kriege mit den Japanern, welche das Volk dezimierten, heute ist es leider an erster Stelle die innere physische Schwäche. Der früher so rüstige Volksstamm ist einem schleichenden Siechtum verfallen, an dem das National-laster, die Trunksucht, die Hauptschuld trägt. Auch die Heiraten zwischen Ainu und Japanern tragen am Verschwinden des reinen Ainutypus bei. Doch ist die Vermischung unter den gegenwärtigen Umständen nur zu begrüßen. Bietet sie ja allein noch die Garantie, daß das, was gut war an den Ainu, in der Mischrasse der Nachwelt erhalten werde.

Die japanische Regierung gibt sich alle Mühe, den Lebensabend des alten, jetzt altersschwachen Rivalen zu verklären. Sie läßt den Ainu so viel möglich ihre Eigenheit, ja ihre Selbstregierung. Ihre Kinder empfangen denselben Unter-richt wie die der Japaner und werden besonders zum Feld- und Gartenbau angeleitet. Den erwachsenen Ainu gewährt sie Vorschüsse in Form von Saatkorn und Werkzeugen. Eine große Wohltat für das verarmte Volk bildet das Gesetz, welches dem Ainu sowohl den Verkauf seines Landes als auch die Verpfändung desselben verbietet.

Wie schon früher erwähnt, waren die Ainu vor der Ankunft der Japaner über die ganze ostasiatische Inselkette verbreitet. Daß sie auch die Urrasse dar-stellen, ist wohl noch nicht endgültig entschieden. Die Gründe, welche Koganei,

Batchelor und neuerdings Torii für diese Annahme ins Feld führen, von denen einige in den vorhergehenden Aufsätzen berührt wurden, die Antworten, welche sie auf die allerdings beachtenswerten Einwendungen von Professor Tsuboi, dem Vertreter der gegenteiligen Ansicht, geben, dürften dem kühnen Endurteil Koganeis vorläufig die größere Wahrscheinlichkeit sichern: „Das japanische Reich war einst ein Ainureich." [1]

Über die ethnologische Stellung der Ainu gehen die Ansichten der Gelehrten erst recht auseinander. Zwar behauptet Rein: „Die bekanntesten Forscher auf diesem Gebiete stimmen mit Professor Baelz soweit überein, daß sie (die Ainu) der kaukasischen Rasse im Körperbau viel näher stehen als den Mongolen und die Angliederung an letztere ein überwundener Standpunkt ist." [2] Allein noch vor kurzem erklärte mir Professor Florenz von der kaiserlichen Universität Tokio, mit dem ich mich über diese Frage unterhielt, daß er seine frühere mit Professor Baelz übereinstimmende Ansicht geändert und bei der Neuauflage seiner Werke die entsprechende Verbesserung vorgenommen habe. Nach Professor Florenz sind die Ainu ein mongoloider Volksstamm.

Am Vorabend meiner Abreise stand ich wieder an meinem lieben Fensterchen, das auf die schwarze Nacht hinausging. Wieder rauschte die Brandung wie am ersten Abend, aber statt des frohen Willkommgrußes legte ich Abschiedsklage hinein, die Abschiedsklage eines Volkes. Auch die Lichtlein im Ainudorfe blinzelten wieder zu mir hinauf, und dann ging das eine aus, dann das andere, und dann das letzte . . .

[1] B. Koganei in Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens IX 329.

[2] J. J. Rein, Japan I 529.

Fritz Hillig S. J.

Rezensionen.

Das Jahr 1913. Ein Gesamtbild der Kulturentwicklung. Herausgegeben von Dr **D. Sarason.** 8⁰ (VIII u. 550) Leipzig 1913, Teubner. Geb. *M* 15.— u. *M* 18.—

Über ein Buch, das von der gesamten Politik, von Heer und Flotte, vom ganzen Bildungswesen, von Volkswirtschaft und Technik, von allen Wissenschaften und Künsten und schließlich auch von der Religion handelt, kann natürlich niemand eine sachmäßige Kritik schreiben. Eine Arbeitsteilung wäre wegen der Kürze der zur Beurteilung stehenden Abschnitte unangebracht, und eine Beschränkung auf das Gebiet — vielleicht auch die Gebiete —, wo man sich einigermaßen heimisch fühlt, würde dem Werk nicht gerecht. Aber ein „jedem Gebildeten zugängliches und für ihn übersehbares Gesamtbild der Kulturentwicklung" muß ja auch etwas anderes sein als eine Summe sachmännisch abgefaßter Jahresberichte. Und auf dieses andere, auf das übersehbare Gesamtbild, auf den „kulturellen Niederschlag alles Geschehens", hat sich die Kritik zu richten.

Selbstverständlich muß auch so eine Gewähr für sachliche Genauigkeit im einzelnen gegeben werden. Diese Gewähr liegt in der Auswahl der Berichterstatter. Sie haben in der Tat alle auf ihrem Gebiete einen bekannten Namen, nicht selten einen Namen von bestem Klange. Dennoch hätte, wie die Politik unter Vertreter aller großen Parteien verteilt ist, eine ähnliche Vermehrung der Mitarbeiter auch die wenigstens ebenso große Verschiedenheit der Ansichten in Religion und Philosophie, in Kunst und Literatur richtiger zum Ausdruck kommen lassen. Namentlich auf diesen Gebieten, aber auch in der Geschichte und in den Sozialwissenschaften wird ohne Mitarbeit katholischer Gelehrter — und ohne ausgiebigere Berücksichtigung katholischer Leistungen — ein wirkliches „Gesamtbild" nicht zu stande kommen.

Es liegt in der Natur der Sache, und gelegentlich verrät es sich in der einen oder andern Wendung, daß die vom Herausgeber im Vorwort kurz angedeuteten programmatischen Gedanken auch den Mitarbeitern als Richtlinien für ihre Beiträge gedient haben. Deshalb darf Gewolltes und Erreichtes an diesen Gedanken gemessen werden.

Die vom Herausgeber geforderte „Unmittelbarkeit der Betrachtung" (im Gegensatz zum Rückblick des Geschichtschreibers) ist durch die Schnelligkeit, mit der die Darstellung den Ereignissen folgt, sicher soweit gegeben, als es für ein Jahrbuch wünschenswert ist. Nur ist auch bei „führenden Geistern" die Aufmerksamkeit nicht so gleichmäßig auf alle Teile des Arbeitsfeldes eingestellt, daß dem Leser nicht auffiele, wie der eine mehr systematisch in die Tiefe bringt, der

andere mehr geographisch in die Weite schaut und wieder ein anderer vorwiegend geschichtlich sieht — während doch eigentlich auf jedem Gebiete nach allen diesen Richtungen Aufschlüsse zu geben sind. Auch werden in den einzelnen Abschnitten die bedeutenden Bücher ziemlich ungleich berücksichtigt.

Doch rühren alle diese Bemerkungen noch nicht an die innerste Seele des Unternehmens, an den Anspruch auf Darstellung der Gesamtkultur, auf Brückenschlag zwischen den tausend Inseln menschlicher Tätigkeit, auf Kennzeichnung höchster Gesichtspunkte, von denen sich alles Geschehen des Jahres überschauen ließe. Da hat uns der Herausgeber sicher viel mehr versprochen, als seine Mitarbeiter halten. Er mag immerhin, wie es sein Recht und für deutsche Leser vielleicht das einzig Richtige ist, die Gesamtkultur vom deutschen Standpunkt aus betrachten: es ist von sehr hoher Regierungsstelle gesagt und von einem angesehenen Akademiker wiederholt worden, daß auch deutsche Kultur Weltkultur sein muß. Im Buche selbst betont Leonhard unter Berufung auf Lamprecht, daß es einen neuen Kosmopolitismus gibt, der die Eigenart der Völker schont. In der Tat sind die Kräfte des Volkstums Kulturmächte, die wir durch nichts ersetzen können. Aber ebenso gewiß steht unser Volk überall in gebendem und nehmendem Verkehr mit allen andern Kulturvölkern. Daher hätte besonders in der Politik und in der Literatur das Ausland mehr, als geschehen ist, in den Kreis der Betrachtung hineingezogen werden müssen.

Noch notwendiger aber wäre es gewesen, wenigstens die wirklich behandelten Gebiete so zu erfassen, daß sie zu jener Einheit zusammengestrebt hätten, ohne die nun einmal keine Kultur möglich ist. Wie der Band vorliegt, ist er leider ein Spiegelbild der Anklage, die der Herausgeber in seiner Vorrede erhebt: daß unsere Zeit erstaunlich reich ist an Kulturwerten, aber erschreckend arm an Kultur. Wie kann es anders sein, wenn Philosophie und Religion an die letzte Stelle gerückt werden, während doch der Mitarbeiter für Philosophie ausdrücklich darauf hinweist, daß die verlorene Erkenntnis von der einenden und beseelenden Macht der Philosophie wiederzukehren beginne! Der Mangel philosophischer Vertiefung führt dazu, daß etwa Lilienthal im Beitrag über das Strafrecht die Stellungnahme zur Willensfreiheit umgeht, daß Gruber die dauernde Volksgesundheit als das höchste Ziel aller Zivilisation und Kultur preist, daß die sittliche Seite einer ganzen Reihe sozialer Bewegungen kaum gestreift wird.

Am bedauerlichsten ist die Behandlung der Religion, der ein empörend winziger Raum zugewiesen worden ist. Und in dieser Ecke herrscht unumschränkt Ernst Troeltsch und spricht wiederum so überheblich von „moderner“ Kultur, als ob nur die Außerkirchlichen und jedenfalls nur die Nichtkatholiken über den Sinn des Wortes „modern“ zu befinden hätten. Wer vom Begriffe dieses Wortes die an Zahl und geistiger Stoßkraft erste religiöse Macht der Gegenwart ausschließt, der erfaßt doch wahrhaftig nicht „den“ modernen Geist, sondern nur das Schwächste, Zerfahrenste, Ärmste vom modernen Geiste.

Im ganzen muß gesagt werden, daß in dem neuen Werke zwar viele Züge zu einem Gesamtbilde der Kultur festgehalten sind, daß aber das Bild selber noch

lange nicht vollendet ist. In diesem Bilde müßten Religion und Philosophie an die erste Stelle rücken. Wer sich dazu nicht verstehen mag, der bekennt eben dadurch, daß die Einheit der geschlossenen Persönlichkeit ihm fehlt, daß die Höhen der Ewigkeitswerte ihm nicht blauen. Troeltsch selber muß bekennen — und kein Einsichtiger leugnet es —, daß der Katholizismus seinen Bekennern eine solche Einheit bietet. Wir geben nicht zu, daß wir diese Einheit grundsätzlich um den Preis irgend eines echten menschlichen Wertes erkaufen müßten. Aber selbst wenn dem so wäre, wir hätten immer noch den besten Teil erwählt — auch den besten Teil der Kultur.

Jakob Overmans S. J.

Le Mouvement Théologique du XIIe siècle. Études, recherches et documents. Par *J. de Ghellinck* S. J. 8⁰ (X u. 410) Paris 1914, Lecoffre. *Fr.* 7.50

Die scholastische Theologie war und ist eine Geistesmacht von so weitgreifender Bedeutung, daß die Erforschung ihres Werdeganges für Historiker und Theologen höchst interessant ist. Interessant, aber auch sehr schwierig; denn die Literatur über die Scholastik ist nicht weniger ausgedehnt als die scholastische Literatur selbst. Erhöht wird die Schwierigkeit durch den Umstand, daß ein großer Teil der scholastischen Werke niemals durch den Druck allgemein zugänglich gemacht wurde, sondern in Bibliotheken und Archiven ruht, die nur von einzelnen Gelehrten benutzt werden können, und auch von diesen nur mit großen Mühen und Kosten, da die Schätze über viele Länder zerstreut sind. Das vorliegende Werk hat nur einen mäßigen Umfang, und doch werden in demselben rund 800 Schriftsteller besprochen oder erwähnt und 193 Handschriften aus französischen, englischen, deutschen, österreichischen, schweizerischen, italienischen, spanischen und belgischen Bibliotheken benutzt. Wir finden also auf engem Raum die Früchte vieler Jahre emsigen Schaffens aufgespeichert. Grund genug für die Gelehrtenwelt, dem Verfasser dankbar zu sein.

Zweck des Werkes ist nicht so sehr eine geschichtliche Darstellung der theologischen Ideenwelt des 12. Jahrhunderts als eine kritische Untersuchung der literarischen Beziehungen und Verkettungen des einschlägigen Schrifttums. Selbstverständlich läßt sich eins vom andern nicht vollständig trennen; und so werden uns immerhin manche bemerkenswerte und lehrreiche Mitteilungen über dogmatische Fragen und Kämpfe jener Zeit geboten. Doch war es dem Verfasser, wie er selbst andeutet, vorzüglich um die Zurichtung des Bauplatzes zu tun, auf dem er das Gebäude einer Geschichte der Sakramentenlehre des 12. Jahrhunderts aufzuführen gedenkt.

Die Theologie des 12. Jahrhunderts war der Abschluß einer Periode, die mit dem Ende der patristischen Zeit anhebt. Als unter dem Zuge der Völkerwanderung ganz Europa erbebte, kam auf geistigem Gebiete das Neuschaffen ins Stocken. Das Bedürfnis drängte dazu, das Erbe der Väter vor dem drohenden Untergang zu retten. Die Errungenschaften der Vorzeit fanden in den Klöstern eine Zuflucht und wurden dort für glücklichere Zeiten als kostbares Vermächtnis

aufbewahrt. Was wir von den Schriftwerken des klassischen Altertums und der Patristik besitzen, verdanken wir fast ganz den Händen fleißiger Mönche, die, während die Brandung der Barbarei an die Klostermauern schlug, unermüdlich waren im Vervielfältigen literarischer Erzeugnisse der Vergangenheit.

Auch hervorragendere Geister, wie Cassiodor und Isidor von Sevilla fühlten sich weniger gedrängt, ihre Eigenart schriftstellerisch zu betätigen, als den überlieferten Wissensstoff sich anzueignen und in leicht benutzbaren Auszügen und Sammlungen Priestern und Mönchen darzubieten. Vorwiegend praktische Rücksichten waren dabei maßgebend. Es begann das Zeitalter der Katenen, Florilegien, Exzerpten, Kompilationen, Sentenzenbücher, bis endlich das gesamte Material so weit herbeigeschafft und gesichtet war, daß der systematische Aufbau der Theologie mit Erfolg in Angriff genommen werden konnte.

Auf das Gebiet dieser Vorbereitungsarbeit führt uns der Verfasser des vorliegenden Werkes. Aber wie werden wir uns in diesem Wirrwarr von Materialienanhäufungen zurechtfinden? Die Antwort lautet: „Nach drei oder vier Jahrhunderten harter theologischer Geburtswehen erblickte um das Jahr 1150 in Paris ein Werk das Licht des Tages, dessen Berühmtheit gewiß über seinen inneren Wert hinausgeht, in dem wir aber das Endergebnis aller vorhergehenden Versuche erblicken dürfen, und das zugleich den Ausgangspunkt für alle weiteren Arbeiten bildet. Wir meinen die Quatuor libri Sententiarum des Petrus Lombardus, die Erben einer langen Reihe geistiger Ahnen, die das 13. Jahrhundert bereits im theologischen Unterricht der Bibel an die Seite stellt. In Bezug auf die Triebkräfte, die seine Ausarbeitung vorbereiten, senkt das Werk seine Wurzeln hinab bis in die karolingischen Schulen; rücksichtlich des unentwickelten wissenschaftlichen Programms, das seine Vorgeschichte bildet, schließt es sich an die Reformgesetzgebungen des 10. und 11. Jahrhunderts an; durch seinen stofflichen Inhalt und seine Vorbilder hängt es von allen Arbeiten ab, die ihm vorausgehen, und steigt vielleicht, wenigstens mittelbar, hinauf bis zum Niedergang der patristischen Zeit. Anderseits weist ihm seine ungeheure Verbreitung in der ganzen Christenheit und die vielen, zuweilen gereimten Kommentare, die vier Jahrhunderte lang auf den Universitäten zu seiner Erklärung dienen, einen bedeutsamen Platz in der Geschichte der Dogmatik — man kann sogar sagen des Dogmas — an. Dafür bürgt uns schon die gewaltige Zahl Handschriften, die uns seinen Text überliefert haben, und die theologischen Beratungen zur Zeit des Konzils von Trient, die sich auf seine Gedankengänge stützen oder sie voraussetzen. Dies alles berechtigt uns, für die vorliegende Schrift das Werk des Magister Sententiarum und die Umstände, die seine Abfassung vorbereiten, als Gesichtspunkt zu wählen. Man könnte über diese ganze Periode den Titel setzen: Stadium seiner Vorbereitung." Gewiß hat es in den vorhergehenden Jahrhunderten einzelne Männer gegeben, die ihre eigenen Wege gingen; aber betrachtet man das große Ganze, so entdeckt man sofort „eine Anzahl Eigentümlichkeiten, in denen die Kompilation des Petrus Lombardus ihre Anknüpfungspunkte mit der Gedankenwelt ihrer Vorgänger findet; sagen wir vielmehr, deren naturgemäßer Abschluß sie ist" (S. 2 f). Mit dieser Auffassung schwebt sofort ein ordnender Gedanke über dem literarischen Chaos.

Der Tatkraft Karls des Großen war die Wiederbelebung der höheren Studien zu verdanken; seine Kapitularien üben einen entscheidenden Einfluß auf die theologischen Schriften des Mittelalters; vor ihm gab es keine fränkische Theologie,

er hat sie ins Leben gerufen. Zwei Züge kennzeichnen die karolingischen Schulen: Ehrfurcht vor den überlieferten Lehren und dialektische Kunst. Die Homiliarien Alkuins und Paul Warnefrieds sicherten manchen Vätertexten eine bevorzugte Stellung bis auf unsere Zeit. Die sieben freien Künste, Trivium und Quadrivium, sollten als Vorbereitung dienen auf das Studium der Heiligen Schrift; denn dieses Studium war es hauptsächlich, was man damals unter Theologie verstand, so sehr, daß der Name „Theologie" oft schlechthin die Heilige Schrift bedeutet. Ein System der Theologie im heutigen Sinn des Wortes gab es damals noch nicht.

Das „eiserne" 10. Jahrhundert war ein Rückfall in frühere Zustände. Unwissenheit beherrschte alle Stände, auch einen großen Teil des Klerus. Die Zahl der theologischen Werke ist klein und ihre Beschaffenheit minderwertig. Nur wenige Namen ragen über die allgemeine Verflachung empor. So Gerbert von Aurillac, der spätere Papst Silvester II., welcher der Kathedralschule von Reims zu hohem Ruhme verhalf.

Im 11. Jahrhundert begann der Streit für und wider die Verwendung philosophischer Spekulationen in der Theologie. Der Mißbrauch, den manche mit der Dialektik trieben, z. B. Berengar, rief eine Gegenströmung hervor, die ihrerseits wiederum oft genug ins Extrem ging. Glücklicherweise besaß das Jahrhundert einen großen Geist, der einem maßvollen Gebrauch der Vernunftgründe in der Theologie für immer zum Siege verhalf. Der hl. Anselm steht als eine säkulare Gestalt zwischen Augustin und Thomas von Aquin. Seine theologischen Werke haben die Jahrhunderte überdauert und werden nie wieder in Vergessenheit geraten. Von einem System der Theologie ist freilich noch immer keine Rede; es handelt sich nur um Einzeldarstellungen; aber seine Worte sind Aussprüche eines doctor authenticus, und seine Methode der Untersuchung und Beweisführung wiesen den Späteren die Wege. Sonderbar genug, daß er auf Petrus Lombardus so gut wie gar keinen Einfluß geübt. Erst das 13. Jahrhundert wird ihm den gebührenden Ehrenplatz in den Schulen anweisen.

Ganz im Gegensatz zu der Originalität Anselms stehen die Florilegien aus den heiligen Vätern, die im Beginne des 12. Jahrhunderts immer zahlreicher wurden und bald nur mehr Sententiae hießen. Bei ihrer Abfassung bedurfte es, wie Ellies Dupin richtig bemerkt hat, bloß der Augen zum Sehen und der Finger zum Schreiben. Eine logische und übersichtliche Ordnung in ihre Sammlungen hineinzubringen, gelang den Abschreibern nicht.

Da trat Abälard auf, der mit seinem überlegenen Genie und seinen kühnen Behauptungen einen wahren Orkan auf dem Meere der Geisteswissenschaften heraufbeschwor. Er unterlag im Kampfe, der unter Führung des hl. Bernhard von Clairvaux gegen ihn entbrannte. Seine Schriften wurden größtenteils vernichtet; aber was davon geblieben, genügt, um seinen Einfluß auf die theologische Nachwelt zu zeigen. Nicht nur ging ein großer Teil seiner Väterstellen in die späteren Lehrbücher über, auch viele seiner eigenen Darlegungen, seine Methode und seine Ordnung des Stoffes lassen sich oft genug wiedererkennen. Besonders

seine Art, die Väterstellen miteinander zu vergleichen und ihre scheinbaren Widersprüche auszugleichen, ist vorbildlich geworden.

Gegen die Gefahr, von den Irrtümern Abälards angesteckt zu werden, bot die Abtei St. Victor bei Paris eine kräftige Schutzwehr. Dort lehrte der berühmte Magister Hugo, der in seinem Werk „Über die Geheimnisse des christlichen Glaubens" mehr als alle seine Vorgänger zum Fortschritt der theologischen Wissenschaft beitrug[1]. In St-Victor fand der Italiener Petrus Lombardus eine Zufluchtsstätte, als er nach Paris kam, um dort dem Studium der heiligen Wissenschaften obzuliegen. Hier trank er aus der Quelle reiner Lehre und gesunder Spekulation.

Über den großen Erfolg der Libri Sententiarum des Lombarden kann man sich billig wundern, wenn man ihren Mangel an Originalität und folgerichtiger Anordnung und ihre Abhängigkeit von andern Werken jener Zeit bedenkt. Die Aussprüche der Kirchenväter sind zum größten Teil dem Decretum Gratians und dem Sic et Non Abälards entlehnt. Ganze Stücke sind aus Hugo von St. Victor, aus der Summa Sententiarum, aus Paschasius, Lanfrank und aus andern Schriftstellern herübergenommen, und zwar nach der Weise jener Zeit, ohne die Quellen anzugeben. Aber mit all seinen Schwächen wußte das Werk des Lombarden die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen auf sich zu lenken und beherrschte bald alle Schulen des Abendlandes.

„Es brachte, was man lange Zeit gewünscht hatte, einen ziemlich kurzen und bündigen Leitfaden ohne allzuviel Beiwerk oder Abschweifungen, eine mehr oder weniger organische Gruppierung der gewaltigen Stoffmasse, die seit langem von Geschlecht zu Geschlecht überliefert worden war, eine katholisch orthodoxe Systematisierung, nebst einem ziemlich vollständigen Verzeichnis jener Fragen aller Art, die von den Magistri behandelt wurden, sowie der Antworten und Lösungsversuche, die sie boten. Während es aber den Forschungs- und Spekulationsdurst, der jene Zeit des intellektuellen Wiedererwachens kennzeichnete, zu seinem Vorteil benutzte, bewahrte es doch eine große Zurückhaltung gegenüber unberechtigtem Vorwitz. Diese zwei Eigentümlichkeiten ließen es eine via media einhalten zwischen den verschiedenen Strömungen, die damals die Geister trennten. Ja, gerade der Mangel an Originalität in vielen Abschnitten und die Unschlüssigkeit des Magister bei einer Anzahl von Fragen machten sein Buch zu einem ausgezeichneten Gegenstand für Vorlesungen, wo die Auslegekunst der Kommentatoren sich zeigen konnte. Verglichen mit den ganz persönlichen Schriften eines Abälard oder Hugo von St. Victor, bietet das Werk des Petrus Lombardus einen ungeheuren Vorzug rücksichtlich der Leichtigkeit des Kommentierens; das war der Ersatz für seinen Mangel an Originalität" (S. 148).

Ohne Kampf hat es sich freilich seine Stellung nicht erobert. In Walter von St. Victor und Gerhoch von Reicherberg entstanden ihm heftige Gegner, man verlangte seine Verurteilung vom Apostolischen Stuhle. Auf Versammlungen von Bischöfen und Theologen wurde leidenschaftlich für und wider gestritten.

---

[1] Die Summa sententiarum möchte Ghellinck dem großen Victoriner absprechen (S. 117 ff).

Unter Alexander III. hing einen Augenblick eine unheildrohende Gewitterwolke über dem Werk. Das Gewitter verzog sich, und als im Jahre 1215 auf dem vierten Laterankonzil eine vom Abt Joachim angegriffene Lehre des Petrus Lombardus mit Nennung seines Namens feierlich definiert wurde, da erstrahlten die Quatuor libri Sententiarum in einem Glanze, der jahrhundertelang aller Augen auf sie zog. Die Widersacher verstummen, und selbst die später allgemein abgelehnten einzelnen Sätze werfen kaum einen Schatten auf das lichte Bild; man begnügte sich zu sagen: Hic non tenetur Magister. Jetzt werden diese Sätze gewöhnlich am Ende des Werkes abgedruckt mit dem Vorbemerk: Articuli, in quibus Magister Sententiarum non tenetur communiter ab omnibus. Dabei blieb bestehen, daß selbst die unvergleichlich vorzüglichere Summa theologica des hl. Thomas dem Werk des Lombarden seinen Rang nicht streitig machen konnte; erst seit dem 16. Jahrhundert hat sie es allmählich aus dem scholastischen Unterricht verdrängt.

Das ist in großen Umrissen die Vorgeschichte der Sentenzenbücher des Lombarden. Aber diese Umrisse werden von dem Verfasser des vorliegenden Werkes mit hundert Einzelheiten ausgefüllt. In drei weiteren Kapiteln bespricht er dann noch das Verhältnis der Sententiae des Gandulph von Bologna zu den Libri Sententiarum des Lombardus, das erstmalige Erscheinen des Johannes von Damaskus in der literarischen Welt des Abendlandes und das Verhältnis von Theologie und Kirchenrecht im 11. und 12. Jahrhundert.

Ein Nachteil des Buches ist, daß es ursprünglich eben nicht als Buch verfaßt worden ist, sondern eine Sammlung von einzelnen Abhandlungen bietet, die in verschiedenen Zeitschriften erschienen waren. Dadurch wird natürlich die Übersicht über den geschichtlichen Verlauf der theologischen Entwicklung erschwert, und Wiederholungen sind unvermeidlich. Reichlich entschädigt wird man aber durch die vielen Einzeluntersuchungen, die auf manche Fragen und Tatsachen ihr Licht werfen. Sehr genaue Inhaltsverzeichnisse erleichtern den Gebrauch des Werkes. Christian Pesch S. J.

Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn v. Hertling gewidmet von seinen Schülern und Verehrern. Mit einem Bildnis von Georg Freiherrn v. Hertling. gr. 8° (VIII u. 400) Freiburg 1913, Herder. *M* 13.50; geb. *M* 15.—

Die katholischen Philosophen Deutschlands haben den Ministerpräsidenten, der aus ihrer Mitte hervorgegangen ist, zu seinem 70. Geburtstag nicht vergessen wollen, sondern ihm eine prächtige Festgabe dargereicht, einen Strauß von Geistesblüten, sinnig gewählt, die teils an Graf Hertlings eigene philosophische Interessen erinnern, teils geradezu unter dem Einfluß seiner Anregungen und seiner Teilnahme aufgesproßt sind. Graf Hertling war stets ein weitschauender Anreger, erfolgreicher Ermunterer, warmherziger Förderer. Nicht bloß die fern-

reichenden Aufgaben, denen im katholischen Geistesleben Deutschlands von jeher seine unerschöpflichen Kräfte gehörten, sondern auch die zunächstliegende, zum Lebensberuf erwählte Wissenschaft haben an ihm oft und nachhaltig erfahren, mit wieviel Recht die alte Weltweisheit den Satz geprägt hat: Bonum est communicativum sui — „Es ist dem Guten eigen sich mitzuteilen". Weyman geht in seinem Beitrage zur Festgabe der Verbindungsbrücke nach, die von der Benennung der Philosophie als „Kunst der Künste" und „Wissenschaft der Wissenschaften" zu Gregors von Nazianz Verwendung dieser Ehrentitel für die Leitung und Führung anderer hinüberreicht, und meint zum Schluß, daß der Philosophie, wie sie Graf Hertling in seinem gottgesegneten Leben als Forscher und Lehrer unentwegt vertreten hat, auch der große Kappadokier das Epitheton „Wissenschaft der Wissenschaften" nicht streitig gemacht hätte.

Überblickt man das philosophische Lebenswerk des Gefeierten, so sieht man auch an ihm die Richtung auf das Leben, die Neigung zum Bilden und Bauen zu Tage treten. Wie die rechts- und gesellschaftswissenschaftlichen Monographien, die Aufsätze und Reden, die zahlreichen Beiträge zum Staatslexikon der Görresgesellschaft zeigen, pflegte Hertling, Staatsmann gewissermaßen schon als Philosoph, seine Wissenschaft besonders gerne, insofern sie Lebens- und Weltgestalterin ist, so daß aus ihr die politische Tätigkeit wie der Baum aus dem Wurzelboden hervorgewachsen erscheint. Wilhelm Scherers Darstellung der idealen, von streng sittlichem und religiösem Geiste belebten Staatsphilosophie Plutarchs von Chäronea paßt daher vortrefflich in die Festgabe; niemand wird umhin können, die parallelen Linien wahrzunehmen, die durch Leben und Lehre des antiken Staatslehrers und Graf Hertlings ziehen. Lehrreiche Vergleichungen legt auf demselben Gebiete Schindele nahe, da er die Ansichten Friedrichs des Großen über den Staat aus weitschichtigem Material zu einem Gesamtbilde zusammenfügt.

Auch die spekulative Philosophie Hertlings, soweit sie außerhalb des Hörsaals sich Geltung zu schaffen bestrebt war, hielt auf Anschluß an die drängenden Fragen der Zeit. 1875 erschien die Schrift „Über die Grenzen der mechanischen Naturerklärung"; in den folgenden Jahren wendeten sich mehrere Arbeiten wider den Darwinismus. Ostler führt in eben jene Zeit zurück, wo der Kampf um den naturwissenschaftlichen Materialismus noch lebhaft war; er sammelt eines des hervorragendsten Kämpfers, Friedrich Albert Langes, Urteile über Recht und Unrecht des Materialismus, nicht ohne die Kritik an Lange selbst mit dessen eigenen sarkastischen Worten über Moleschott zu beschließen. Heute heißt der Kampfruf nicht mehr Materialismus, sondern Monismus. Diesen nimmt Pawlicki aufs Korn und kennzeichnet die verwirrend große Uneinigkeit der Monisten, die es schon äußerst schwer macht, eine einheitliche, alle Monismen umfassende Definition aufzustellen; aber auch in Bezug auf das, was den Monisten wirklich gemeinsam ist, wird jede eindringende Betrachtung dem Schlußsatz beipflichten: „Wer dagegen als höchstes Prinzip die kontingenten Naturgesetze und die gar nicht unendliche Welt verehrt, der ist kein Monist, sondern Pluralist, und treibt Abgötterei." Den Immanentismus und den Relativismus der modernen Weltanschauung, die ganz im monistischen Gedankenkreise liegen, beleuchtet Seitz. Max Ettlinger

zeigt hierzu im einzelnen, wie die von der Entwicklungstheorie geforderte Anpassung der spezifischen Sinnesenergien nicht nur nicht einer Subjektivierung und Relativierung des sinnlichen Weltbildes dient, sondern im Gegenteil eine immer größere Entsubjektivierung, eine immer allseitigere und feinere Angleichung der sinnlichen Tendenzen an die objektive Außenwelt bedeutet. Einem gesunden Subjektivismus redet Wittmann das Wort, indem er im Pflichtbewußtsein einen festen Standort für den ethischen Gottesbeweis zu gewinnen strebt; mehrere frühere Versuche werden dabei mit Recht (auch Hontheim?) abgelehnt. Im Bereich der Naturphilosophie unterrichtet Prälat Gutberlet über die neuesten Ansichten vom Wesen der Materie; Eduard Hartmann nimmt, soweit es jetzt schon möglich ist, Stellung zum Relativitätsprinzip, wohl dem aktuellsten Problem der gegenwärtigen Naturphilosophie. Geyser erbringt in scharfsinnigen logischen Untersuchungen eine Ehrenrettung des Aristoteles, der in dem bejahenden und verneinenden Urteil zwei koordinierte Arten des elementaren Urteils sah, während angesehene neuere Logiker nur das bejahende Urteil als primär, das verneinende dagegen als sekundär hinstellen; zugleich sucht Geyser eine allgemeine Definition, die beide Unterarten umfaßt: „Das Urteil ist eine Aussage über objektive Sachverhalte", und entwickelt, welche Bedeutung diese Definition für die Logik habe.

Eine ganz besondere Genugtuung mußte dem greisen Gelehrten, der der Geschichte der Philosophie sowohl in seiner Bonner wie in der Münchener Zeit starke Antriebe zu geben wußte, die philosophiegeschichtliche Ausgestaltung der Festgabe bereiten. Es ist seit Hertlings Aristotelesschriften 1864 und 1871 auf katholischer Seite Großes geschehen: nicht bloß trat eine ansehnliche Zahl historischer Arbeiten ans Licht und nicht bloß irgendwelche historische Kenntnis hat durch sie Vertiefung und Erweiterung erfahren, sondern gerade der mittelalterlichen Philosophie, die uns Katholiken sehr am Herzen liegen muß, auf deren Erforschung die Albertusschrift 1880 mit Nachdruck verwies und seit 1893 auch die Mitherausgabe der „Beiträge" werktätig hinstrebte, ist in der Schätzung aller Kundigen, auf die frühere obligate Nichtbeachtung und Aburteilung nicht rückständig Festgelegten, eine ganz neue Stellung errungen worden. Diese Arbeiten, die dem Geistesleben der katholischen Vorzeit den Dienst leisteten, den ihr andere Sparten der Geschichte auf fast allen Gebieten geleistet haben, können in ihrer Gesamtheit kaum hoch genug angeschlagen werden; nicht um auflösende, an der Wahrheit verzweifelnde Relativierung der Philosophie, wie sie anderswo der Bevorzugung der Philosophiegeschichte vor der Philosophie zu Grunde liegen mag, ging es diesen Männern, sondern um die Wegräumung jahrhundertealten Schuttes von der verdienstreichen geschichtlichen Wirklichkeit. Die Beiträge der Festgabe berücksichtigen sowohl die alte als die mittlere und neue Zeit, wie ja Hertling auf diese alle seine philosophiehistorischen Studien gerichtet hat. Über des Aristoteles metaphysischen Grundgedanken spricht Dimmler, über sein Verhältnis zu Plato, insbesondere dem Philebos Dyroff, über den Begriff des ἀΐδιον Wunderle. Hans Meyer schildert die Berührung der griechischen Philosophie mit dem Judentum und den christlichen Vätern, wobei sich bedeutungsvolle Beziehungen zwischen den beiden geistesgeschichtlichen Ereignissen herausstellen. Matthias

Baumgartner erläutert vom historischen wie systematischen Gesichtspunkt die Lehre des hl. Thomas über die ersten Erkenntnisprinzipien. Eine ungemein schätzenswerte Gabe, seiner würdig, bietet Baeumker, indem er von dem pseudohermetischen „Buch der vierundzwanzig Meister" (Liber XXIV philosophorum), dem jeder Freund mittelalterlicher Literatur schon so oft begegnet ist, nach drei Handschriften einen Text erstellt. Sorgfältige Überlegungen führen zu der wahrscheinlichen Annahme, daß die Schrift um 1200 oder nicht lange nachher entstanden sei; das Schlußurteil bezeichnet sie als „ein kompendiöses Manual des christianisierten Neuplatonismus, voll von bildhaft dunkeln, aber durch kühnen Ausdruck sich einprägenden Kennworten, die für verwandte Geister, wie Eckhart, Bradwardin und Nikolaus von Kues, etwas Anziehendes haben mochten und das Stück überhaupt zu einem interessanten historischen Dokument machen, die uns freilich eben wegen ihres Spielens mit Bildern und gesuchten Gleichnissen philosophisch nicht viel mehr zu sagen haben". Noch eine stattliche Reihe von Darlegungen gehört der mittelalterlichen Philosophie an: Ludwig Baur ergänzt Baeumkers Geschichte der „Lichtmetaphysik" mit Bezug auf Robert Grosseteste, Endres stellt chronologische Untersuchungen über Alberts des Großen philosophische Kommentare an, Grabmann berichtet über eine ungedruckte Verteidigungsschrift von Wilhelms von Moerbeke Übersetzung der Nikomachischen Ethik gegenüber dem Humanisten Lionardo Bruni, Keicher geht der Lehre der ältesten Franziskanertheologen über den intellectus agens nach, Artur Schneider führt in die Erkenntnispsychologie Johanns von Salisbury ein. Endlich in die Neuzeit geleiten Matthias Meier, der Descartes' wirkliche Stellung zu den Alten in seinem Traktat Les passions de l'âme klarlegt und beurteilt, und Stölzle in seinen Mitteilungen über Laplaces unermüdliche Weiterbildungsarbeit an der Nebularhypothese.

Durch die Mannigfaltigkeit der Beiträge, durch ihren Gehalt, durch ihre stete Beziehung auf den Hochverdienten, dem zu Ehren sie sich vereinten, war die Festgabe, diese Festgarbe reifer, goldener Ähren, nicht bloß eine würdige Huldigung für Graf Hertling, sondern eben darum auch eine wahre Freude für alle, die an dem Feste vom 31. August 1913 innigen Anteil genommen haben und in denen der warme Wunsch lebt, daß das Auge des hochverdienten Philosophen und Staatsmannes an sprießenden, reifenden Saaten, zu denen er den Samen ausgestreut hat, noch viele glückliche Jahre sich erfreue.

Otto Zimmermann S. J.

Gli antichi Vescovi d' Italia dalle origini al 1300 descritti per regioni. Per ***Fedele Savio*** S. J. Parte I: La Lombardia. 8⁰ (XX u. 970) Milano-Firenze 1913, Tipografia Fiorentina.

Die Bedeutung der Bischöfe für die Geschichte des christlichen Altertums und des nachfolgenden Mittelalters ist anerkanntermaßen von großer Tragweite. Die Gelehrten der verschiedenen Länder des christlichen Europa suchten darum in größeren Sammelwerken die Geschichte der einzelnen Bischofssitze mit ihren

jeweiligen Inhabern wo möglich aus urkundlichen Quellen zusammenzustellen. So haben wir eine Germania sacra, Anglia sacra, Gallia christiana, Austria sacra, España sagrada, Illyricum sacrum, Italia sacra.

Die Italia sacra seu de episcopis Italiae et insularum adiacentium rebusque ab eis gestis opus gab der Zisterziensermönch Ferdinando Ughelli in Rom 1644—1662 in neun Foliobänden heraus. Es war für seine Zeit eine hervorragende Leistung, reich an Quellenmaterial, das freilich vielfach unkritisch geboten ward. Niccolò Coleti veranstaltete in Venedig 1717—1722 eine neue, vermehrte nnd weitergeführte Ausgabe dieser Italia sacra in zehn Foliobänden, während eine von Riccio 1763 geplante dritte Ausgabe nie die Öffentlichkeit erblickte. Der venezianische Geistliche Giuseppe Cappelletti benutzte die bisherige Italia sacra Ughellis, um sein 21 Bände umfassendes Werk Le Chiese d' Italia dalla loro origine sino ai giorni nostri von 1844 bis 1871 in italienischer Sprache herauszugeben. Es ist leider ohne wissenschaftlichen Wert, unkritisch und vielfach nur eine minderwertige Wiedergabe der Arbeit Ughellis.

Es ist deshalb mit Freuden zu begrüßen, daß P. Fedele Savio S. J., Professor der Kirchengeschichte an der Gregorianischen Universität zu Rom, es unternommen hat, die Geschichte der Bischöfe Italiens nach den Resultaten der heutigen Forschung in einzelnen Bänden darzustellen. Gründliche Lokalforschung, eingehendes kritisches Studium der Quellen, und gewissenhafte Verwertung der neueren und neuesten Literatur des In- und Auslandes sind Vorzüge, welche aus den beiden bereits erschienenen Bänden (Il Piemonte 1899 und Milano 1913) fast auf jeder Seite sich kundgeben. Hatten Ughelli, Coleti und Cappelletti sich vorzugsweise mit den Heiligen und Heiligtümern beschäftigt und nur im Zusammenhang mit beiden auch die Geschichte der Bischöfe behandelt, so scheidet P. Savio grundsätzlich die Heiligenleben als solche aus. Wir müssen ihm darin beipflichten, da dieses Gebiet den Bollandisten zufällt. Die Behandlung der Geschichte der Bischöfe vom Anfang bis 1300 in ihren vielfachen Beziehungen zur Zeitgeschichte ist der ausschließliche Vorwurf seiner Arbeit. Nach einem langen Zwischenraum von vierzehn Jahren ist nun endlich der sehnlichst erwartete Band über die Bischöfe Mailands erschienen.

Ein Blick in das stattliche Werk von 970 Seiten zeigt, daß der Verfasser nicht zu jenen negativen Kritikern zählt, die darauf auszugehen scheinen, Bisheriges blindlings zu zerstören. Vielmehr erweist sich P. Savio als ein positiver Kritiker, der bei aller Verehrung für die lokalen Überlieferungen mit kundiger und sicherer Hand das feingesponnene Gewebe legendenhafter Erzählungen auflöst, den einzelnen Fäden durch die verschlungensten Pfade nachgeht bis zu ihrem Ursprung, um den etwaigen geschichtlichen Untergrund bloßzulegen und auf solider Basis aufzubauen.

Geradezu meisterhaft ist die Behandlung der Mailänder Tradition, wonach der Apostel Barnabas in der Lombardenmetropole und Oberitalien das Christentum gepredigt und den Mailänder Bischofssitz gegründet haben soll. So wahrscheinlich es von vornherein erscheint, daß das Christentum ziemlich früh wohl von Rom aus nach Mailand gebracht wurde, so liegt gerade über den Anfängen der Christengemeinde in Mailand ein dichter Schleier, und es ist geschichtlich ganz unerweisbar, daß gerade der Apostel Barnabas ihr Stifter gewesen sei.

P. Savio zeigt, wie das absolute Schweigen der zuständigen Zeugen des Altertums bis zum Jahre 1000 nur unterbrochen wird durch die Phantasterei eines obskuren byzantinischen Schriftstellers über den Katalog der 70 Jünger, dessen eigentlicher Name (ob Dorotheus oder Hippolytus) und Lebenszeit (5.—7. Jahrhundert) nicht einmal feststehen, während die berufenen Kirchenschriftsteller, wie Eusebius, Hieronymus, Gennadius, und die orts- und sachkundigen Kenner der Mailänder Überlieferungen, wie Ambrosius, Ennodius, Arnulf, Pier Damiani, sich über die angebliche Gründung des Mailänder Stuhles durch den Apostel Barnabas auch dort vollständig ausschweigen, wo ein willkommener Anlaß dazu geboten war. Dazu kommt, daß der alte Mailänder Ordo missae im Gegensatz zum Ordo Romanus nicht den Namen des hl. Barnabas enthält [1].

Erst gegen Ende des 11. Jahrhunderts tritt die Barnabashypothese in Mailand auf, indem Bonizone († 1089), Bischof von Sutri und Parteigänger der Reformideen Gregors VII., die Anhänger der Priesterehe in Mailand beschuldigt, aus Überhebung gegen den römischen Stuhl durch Einschmuggelung des Apostels Barnabas ihrer Mailänder Kirche apostolischen Ursprung angemaßt zu haben.

Hier setzt nun P. Savio ein, um in einer erschöpfenden Abhandlung von 97 Seiten die Anfänge der sog. Barnabastradition in Liturgie und Ortsgeschichte bloßzulegen. Er stellt fest, daß der Mailänder Priester Landulf der Ältere, der heftige und schmähsüchtige Gegner Gregors VII. und eifrige Verfechter der Priesterehe, die Schrift De situ civitatis Mediolani verfaßt hat, die vom Hauptvertreter der Barnabastradition in der Neuzeit, dem ehemaligen Präfekten der Ambrosiana, Luigi Biraghi, um die Mitte des vorigen Jahrhunderts als Datiana Historia betitelt und als Hauptbeweisstück zu Gunsten der Tradition ins Feld geführt wurde. Nachdem schon deutsche Forscher wie Wattenbach, Bethmann und namentlich Kurth darauf aufmerksam machten, daß Landulf die Ereignisse in seiner Schrift mehr entstelle als darstelle, so zeigte P. Savio, daß dieser „Historiker" durch den Hinweis auf die angebliche apostolische Predigt des hl. Barnabas in Mailand sich nur eine Waffe gegen die Vorkämpfer des kirchlichen Zölibates schmieden wollte, und daß erst von der Zeit Landulfs ab (1059—1100) die Barnabaslegende auch in der Ambrosianischen Liturgie Fuß faßte.

Über die Mailänder Bischofskataloge verbreitet das angezeigte Werk neues Licht (S. 21—47). Bisher galt der Bischofskatalog im Codex 133 inf. der Ambrosianischen Bibliothek, abgefaßt zwischen den Jahren 1087 und 1093, als der älteste. P. Savio findet aber, daß der von Dümmler veröffentlichte Bamberger Katalog der Mailänder Bischöfe noch um einige Jahrzehnte älter ist als der Ambrosianische. Das Anfangsblatt des letzteren ist in einem Faksimile wiedergegeben. Die Gegenüberstellung der vier älteren Kataloge in vierfacher Kolonnenreihe erleichtert die Einsicht in die wichtigen Urkunden (S. 28—47). Die Zeit und Reihenfolge der einzelnen Bischöfe, namentlich der aus der ältesten Zeit, ist

---

[1] Die Annahme von Lipsius u. a., als habe der Bischof Buringo von Vercelli im 8. Jahrhundert in einer Homilie das Apostolat des hl. Barnabas in Mailand erwähnt, beruht auf einer irrtümlichen Entzifferung der handschriftlichen Worte OBIIT INGO EPISCOPUS, d. h. Obiit Ingo episcopus, der von 961 bis 974 regierte. Durch Nichtbeachtung des verblaßten Anfangs = O lasen manche Buringo. Siehe Civiltà Cattolica, serie XV, fascicolo 1032, p. 708.

genau revidiert und vielfach verbessert worden. Da für den Bischof Mirokles das Jahr 313 gesichert und der Beginn seines Pontifikates höchst wahrscheinlich auf das Jahr 298 anzusetzen ist, so wird für den ersten Bischof der Kataloge, nämlich für Anatolius, das Ende des 2. beziehungsweise der Anfang des 3. Jahrhunderts sich ergeben.

Über die Anfänge und Weiterentfaltung des Christentums in Mailand während der häufigen Christenverfolgungen weist P. Savio mit Recht auf die einflußreiche Patriziersfamilie der Valerier hin, in deren Gärten außerhalb der Stadt — in der Gegend der heutigen Ambrosiuskirche — das religiöse Vereinsleben der Mailänder Christen sich abgespielt hat. Hier sowie vor der Porta Romana entstanden denn auch die ersten nachweisbaren Basiliken der Stadt. Der Verfasser widmet dieser umstrittenen Frage außer S. 60—73 noch eine eigene Abhandlung von 33 Seiten unter dem Titel: Le basiliche di Milano al tempo di Sant' Ambrogio.

Im ganzen werden in genau chronologischer Reihenfolge 96 Bischöfe vom Beginn bis zum Jahre 1308 behandelt, von denen die ersten 21 den Ehrentitel „heilig" führen und denen sich im Laufe der Zeit noch weitere fünf Heilige anschließen. Durchgehends zieht das Leben der einzelnen Bischöfe in den Hauptbegebenheiten Jahr um Jahr an unserem Geiste vorüber, und wo sie tiefer in die Zeitgeschichte eingreifen, wird in knapper, übersichtlicher Sprache ihr Anteil genau und bestimmt hervorgehoben und für weiteres Studium auf zuverlässige Quellen verwiesen.

So wird, um nur ein Beispiel herauszugreifen, das umfangreiche apostolische und schriftstellerische Leben des hl. Ambrosius auf Grundlage der vortrefflichen Forschungen M. Ihms (Studia Ambrosiana, Lipsiae 1889, Teubner, 127—144) registerartig vorgelegt, während die Biographie des Bischofs Lorenzo (I 489—511) sich als eine eigene Sonderstudie des Verfassers in 32 Seiten erweist. Es werden da u. a. die besondern Verdienste des heiligen Bischofs in der Verteidigung der Rechtmäßigkeit des heiligen Papstes Symmachus hervorgehoben (S. 501). Man möchte diese Lebensskizze überdies als einen wohlgelungenen Kommentar zu den Epitaphien des Ennodius betrachten.

Unter sämtlichen Bischöfen Mailands ist nur einer, der den Ehrentitel „Märtyrer" trägt. Es ist einer der Vorgänger des hl. Ambrosius, der hl. Calimerus, über dessen Grab sich noch heute eine alte Basilika mit uralter Krypta wölbt. Nach P. Savio trägt er aber den Beinamen Märtyrer zu Unrecht. Denn weder die zuständigen Zeugen, welche davon reden müßten, wissen darum, noch sind die beigebrachten Beweise der Verfechter des Martyriums stichhaltig, da der Bericht des schon genannten Landulf des Älteren keinen Glauben verdient und die Deutung des Epitaphiums in San Calimero einfachhin auf einem Irrtum beruht (S. 78—92).

Manche Ambrosianer behaupten bis zur Stunde, daß ein heiliger Bischof Eugenius unter dem Bischof Thomas (777) die Abschaffung ihres Sonderritus in wunderbarer Weise von Mailand ferngehalten habe. Nach dem Verfasser liegt aber ein grober Anachronismus vor, indem der hl. Eugen bereits gestorben war, ehe Karl d. Gr. auf Annahme des römischen Ritus im Reiche drang. Vielleicht, so glaubt P. Savio, liegt hier eine Verwechslung vor mit dem hl. Eugen II., Erzbischof von Toledo († 657), der sich mit der Ordnung der Feier der kirchlichen Offizien abgab.

Wir übergehen die vielen für den Kirchenhistoriker interessanten Einzelheiten, wie z. B. die Einführung der vita communis unter der höheren und niederen Geistlichkeit, und möchten nur noch die Entstehung der sog. Pataria flüchtig streifen. Erinnert ja noch heute eine Straße Mailands — Via dei Pattári — an die denkwürdige Gründung vom Weihnachtstage 1056, wo die beiden Domherren, der sel. Airaldo und Landolfo Cotta, mit andern eifrigen Katholiken sich zu einem Vereine zur Bekämpfung der Simonie und Priesterehe zusammenschlossen. Der antizölibatäre Klerus mit seinem Anhang schmähte diese neue Gesellschaft als patarini, d. h. Lumpengesindel (von dem mundartlichen Wort patè = Lumpenhändler). Die Geschichte dieses „Bundes", die Leiden und Erfolge, das Verhältnis zu dem Diözesanbischof Guido (1045—1071) und den Päpsten Alexander II. und Gregor VII. sowie das tragische Ende der Anführer sind auf S. 415—499 kurz und übersichtlich geschildert.

Wer bedenkt, wieviel Mühe und Arbeit es kostet, all das zerstreute Material, groß und klein, an Ort und Stelle aufzuspüren, sich durch das Gestrüpp und Rankenwerk der Legenden und Ortsüberlieferungen hindurchzuarbeiten bis zum festen, sichern Boden der Tatsachen, dann den Stoff zu sichten und zu gruppieren, der wird dem Verfasser der Vescovi di Milano von Herzen Dank wissen. Möge es ihm beschieden sein, das geplante große Werk der „Bischöfe Italiens" nach dem Muster des vorliegenden Bandes glücklich zu Ende zu führen und dadurch zu bekunden, daß das katholische Italien der Neuzeit die glorreichen Traditionen eines Baronius und Muratori weiter führt. **Georg Fell** S. J.

Primitive Holzschnitte. Einzelbilder des 15. Jahrhunderts. Folio. (18) Straßburg 1913, Heitz. Geb. *M* 25.—

Bücher mit Abbildungen waren seit Erfindung der Buchdruckerkunst im 15. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts verhältnismäßig häufiger als heute. Neben ihnen erschienen zahllose Einzelblätter mit Holzschnitten in kleinem und großem Format. Sie zeigen nicht nur die Gestalten des Herrn, Marias und der beliebtesten Heiligen, Wallfahrtsbilder, Szenen aus dem Alten Testament, der Kindheit Christi, seines Leidens usw., sondern auch Neujahrswünsche, die Laster und Tugenden, die Gebote, weiterhin dann auch viele profane Ereignisse, Portraits, Mißgeburten, Kalenderbilder, Himmelserscheinungen und auffallende Naturereignisse, kurz, alles, was das Volk gern sah. Solche Holzschnitte oder Kupferstiche wurden auf Jahrmärkten und an Wallfahrtsorten abgesetzt. Selbst Dürer zog mit derartigen Bildern herum, besonders zur Heiligtumsfahrt nach Aachen, wo er und seine Frau sie einzeln oder „buchweise" (zu 25 Stück) verkauften. Ärmere hängten dieselben in ihre Zimmer, manche klebten sie in Bücher oder auf Kasten. Reichere sammelten die besseren und hoben sie sorgfältig auf. Nur wenig blieb aus der Unmasse solcher Erzeugnisse erhalten. Von vielen Stöcken ist kein einziger Abdruck übrig geblieben, von den meisten nur der eine oder andere. Diese werden darum, wenn es sich um frühe Erzeugnisse handelt, besonders um solche aus der Mitte oder gar aus dem Anfang des

15. Jahrhunderts, nicht nur mit Gold, sondern mit Hundertmarkscheinen aufgewogen, der Preis einiger steigt bis auf 8000 Mark. Freilich sind sie zuerst von Liebhabern und großen Bibliotheken gesucht zur Vervollständigung ihrer Sammlungen, sie sind aber auch von hoher Bedeutung für die Geschichte des Holzschnittes und verwandter Techniken, mehr noch für die Kenntnis der Kultur und der Volksandachten. Heitz hat in verschiedenen Publikationen etwa 1000 solcher Einzeldrucke in musterhafter Art herausgegeben. Er bringt in diesem Bande 75 neue, wovon 45 eine ganze, 10 eine doppelte Folioseite einnehmen, die übrigen kleineres Format haben. Fünf dürften vor 1450 entstanden sein, die übrigen vor 1500. Neben rohen Erzeugnissen reproduziert er geschickt gezeichnete, mit technischer Meisterschaft hergestellte neben solchen, welche der Andacht dienten, andere, welche der Neugierde oder dem Humor der Menge entgegenkamen. Kulturhistorisch bedeutsam sind besonders die Blätter: Maria im Rosenkranz (um 1498), die hl. Dorothea, zu der das Christkind auf einem Steckenpferd kommt mit dem Korb voll Rosen (um 1460), eine Himmelsleiter nach dem hl. Climakus (um 1480), die Geschichte der geraubten und von Juden beschimpften heiligen Hostien zu Passau (um 1491), zwei Blätter mit den sieben Todsünden (um 1470 und vor 1500) und zwei mit den zehn Geboten (um 1485 und um 1495), dann eine Satire auf Kaiser und Papst (um 1460 aus Schwaben), Frau Venus und der Verliebte (um 1486), endlich zwei Blätter mit Geräten und Kleidungsstücken (um 1475 und um 1500). Das religiöse und weltliche Leben des Volkes beim Ausgang des Mittelalters erscheint durch solche Bilder in neuem Lichte, ihre Veröffentlichung ist darum mit Genugtuung zu begrüßen und von besseren Bibliotheken durch Ankauf zu fördern. Stephan Beissel S. J.

1. **Die Kompositionen der hl. Hildegard.** Nach dem großen Hildegardkodex in Wiesbaden phototypisch veröffentlicht von Dr **Joseph Gmelch**. Mit 32 Lichtdrucktafeln. kl. 4° (38 S. Text) Düsseldorf 1913, Schwann. *M* 6.—
2. **Die Viertelstonstufen im Meßtonale von Montpellier.** Von Dr **Joseph Gmelch**. 8° (76) Eichstätt 1911, Brönner. *M* 2.—
3. **Neue Aktenstücke zur Geschichte der Regensburger Medicaea.** Aus dem literarischen Nachlasse Raymund Schlechts veröffentlicht von Dr **Joseph Gmelch**. 8° (18) Eichstätt 1912, Brönner. 50 *Pf.*
4. **Kirchenmusikalische Stilistik und Formenlehre.** Von **Peter Griesbacher**. 8° Regensburg 1913, Coppenrath.

   Band III: **Renaissance und Verfall.** Historische Entwicklung und systematische Bewertung ihrer Formfaktoren mit besonderer Rücksicht auf moderne Komposition und Praxis. (X u. 430) *M* 8.—

1. Der Verfasser, in musikwissenschaftlichen Kreisen bestens bekannt, hat sich an die verdienstreiche Aufgabe gemacht, in einer Monographie die kompositorische

Tätigkeit der hl. Hildegard darzustellen. Die Lösung ist eine glückliche und höchst erfreuliche. Woher es doch gekommen ist, daß man nicht schon längst die im Wiesbadener Kodex ruhenden Schätze gehoben hat? Ob nicht doch gewisse Zweifel an der Autorschaft der großen Heiligen zurückhielten? Jedenfalls hat Gmelch mit diesen Zweifeln gründlich aufgeräumt, und wenn auch in solchen Fragen ein Beweis von mathematischer Stringenz nicht möglich ist, so müssen wir doch auf die gebrachten Beweisgründe hin die hl. Hildegard als Komponistin der in den Kodex eingeschalteten Gesänge mit voller Sicherheit gelten lassen. Die Lieder sind auf 32 Tafeln als Faksimiles in Lichtdruck gegeben, allerdings beträchtlich verkleinert, aber in scharfen und deutlichen Abdrücken. Nur zwei Gesangstücke von den 70 hat der Verfasser als Probe in moderne Choralnotenschrift übertragen. Die Gesänge sind in der Tat von einer großen Zartheit und Innigkeit und verdienten, dem praktischen Gebrauch wieder zugänglich gemacht zu werden. Eine solche Ausgabe würde gewiß mit der einer so großen Heiligen gebührenden Ehrerbietung aufgenommen, aber auch gekauft und gesungen werden, besonders in Frauenklöstern. Der wissenschaftlichen Akribie und Klarheit, die der Verfasser bei der Bearbeitung des Textes an den Tag legt, gebührt uneingeschränktes Lob. Wenn der Verfasser S. 31 bemerkt, daß nur ein einziges Mal (in Nr 24) das Intervall der Sexte vorkomme, so könnte auf das S. 33 beigebrachte Notenbeispiel O Deus (aus Nr 70) verwiesen werden, wo der am Anfang auftretende Dreiklang in weiterer Lage ebenfalls einen Sextsprung zeigt. Der Verlag hat für die Ausstattung des Werkes wieder sein Bestes getan.

2. Eines der wichtigsten Dokumente der alten Musik und für die Musikgeschichte von unschätzbarem Wert ist das 1847 wieder entdeckte, im 11. Jahrhundert in Frankreich entstandene Meßtonale von Montpellier. Der Verfasser bringt in seinem Werkchen mit der ihm eigenen durchsichtigen Klarheit den Nachweis, daß gewisse, zum größten Teil bereits in der antik-griechischen Musik gebräuchliche graphische Zeichen, deren Bedeutung bisher nur Wagner, Riemann und Vincent geahnt hatten, Vierteltonstufen vorstellen. Ihre Existenz wurde schon von vielen mittelalterlichen Musiktheoretikern behauptet, ohne daß der praktische Nachweis bisher gelungen war. Man wird Gmelchs Argumente nicht entkräften können. Freilich sind unter Vierteltönen nicht mathematisch genau bestimmte Viertel eines Ganztones zu verstehen, sondern nur Intervalle, die kleiner sind als Halbtöne. Wir müssen es uns hier versagen, näher auf die Beweisführung des Verfassers einzugehen, da Interessenten sich von selbst das Schriftchen kaufen werden, das aufs neue zeigt, mit welchem Eifer und Erfolg heute die Choralforschung betrieben wird. Es zeigt aber auch, daß die übermäßige Scheu vor dem Chroma in der heutigen praktischen Kirchenmusik durchaus nicht in der Tradition der altchristlichen Musik begründet ist.

3. Das Schriftchen, ein Separatabdruck aus dem „Kirchenchor“, gibt einen sehr interessanten Einblick in die Opposition, die von manchen Fachleuten in der Choralfrage, wie Raimund Schlecht, Maurus und Placidus Wolter, Benedikt Sauter, Ambros Kienle, Hugo Gaisser, Pothier, Hermesdorff, Oberhoffer, Battlog, der im Jahre 1871 von der Ritenkongregation der ganzen Welt vorgeschriebenen,

bei Pustet in Regensburg erschienenen Medicaea entgegengesetzt wurde. Der verdiente Musikhistoriker Raimund Schlecht war der geistige unermüdliche Führer dieser Gegenbewegung, mußte aber schließlich von der Ritenkongregation eine zwar feine, aber nicht undeutliche Zurechtweisung erfahren. Die Zukunft hat jedoch der Opposition recht gegeben, indem Pius X. die Medicaea ihres offiziellen Charakters entkleidete und die alten traditionellen Melodien für die ganze Kirche verbindlich machte.

4. Boten schon die beiden ersten Bände, die wir in dieser Zeitschrift (LXXXIV [1913] 450) besprochen haben, so viel des Anregenden, so ist dieser neue Band eine besonders reiche Quelle der Belehrung. Behandelt er doch eine Zeit, wovon die wenigsten mehr als eine dunkle Ahnung haben, eine Zeit, die wie die unserige aus der Klemme steifgewordener Schulregeln herauszukommen suchte. Der Verfasser nennt diese Periode Renaissance. „Offenbar, die Chromatik ist eine tönende Renaissance, und die Renaissance eine versteinerte Chromatik." Aber war denn die Chromatik nicht etwas absolut Neues, war sie etwas Wiedergeborenes? Die Musikgeschichte gibt hierüber klaren Aufschluß, indem sie sowohl in der antik-griechischen wie auch in der altchristlichen Musik starke Chromatik nachweist. Der Name Renaissance ist also ganz mit Recht gewählt. Da die Wiedergeburt der Chromatik gerade zu der Zeit erfolgte, wo die Profanmusik eigentlich erst mündig wurde und sich ihre eigene Formenwelt schuf, liegt es nahe, sie auch für die Verweltlichung der Kirchenmusik verantwortlich zu machen. Der Verfasser betont mit vollem Rechte, daß die Chromatik hierin unschuldig war, und daß es gerade die andern Elemente der Profanmusik, besonders die Rhythmik und Textbehandlung, waren, die die Kirchenmusik ungünstig beeinflußten und verweltlichten. Die Kompositionsweise des Neapolitaners Gesualdo, der unter den Komponisten des 16. Jahrhunderts der bedeutendste Chromatiker war, zeigt deutlich, wie sich tiefer Ausdruck und Ernst auch bei der stärksten Farbengebung erreichen lassen. Kirchenmusik besitzen wir von Gesualdo nicht, aber Griesbacher dürfte nicht mit Unrecht behaupten, daß eine Messe aus seiner Hand vorbildlich für unsere Zeit wäre.

Der größte Teil des Buches handelt von der eigentlichen Verfallszeit. Was der Verfasser hier erzählt und an Beispielen bringt, ist eine wahre erquickende Unterhaltungslektüre, bei der man sich bisweilen kaum des lauten Auflachens erwehren kann. Das ist ganz der Abraham a Santa Clara-Stil auf den Kirchenchören. Bei alledem dürfen wir aber nicht vergessen — der Verfasser weist auch darauf hin —, daß diese Kirchenmusik ein Produkt ihrer Zeit ist, und daß es uns nicht ansteht, ohne weiteres die richtigen Absichten der Komponisten und Zuhörer in Zweifel zu ziehen. Mochte es objektiv auch ein noch so großer Unfug sein, subjektiv war es gut gemeint, sonst hätte die Kirche nicht jahrhundertelang ihr Auge zudrücken können. War es doch in Italien und Rom wohl am schlimmsten. Vielleicht ist die Schilderung dieser Verfallsperiode für die Zwecke des Buches doch etwas zu breit geraten. Unseres Erachtens hätte sie sich bedeutend kürzen lassen, ohne der Sache im geringsten zu schaden. Aber wer will es dem Verfasser verargen, wenn er gerne plaudert? Nun fehlt noch der vierte

Band, der sich mit der „Reaktion" im 19. Jahrhundert beschäftigen will. Mit ihm wird der historische Teil dieser groß angelegten Stilistik abgeschlossen sein, der wir den besten Erfolg wünschen. **Joseph Kreitmaier** S. J.

Roland und Rotraut. Von Hans Freiherrn v. Hammerstein. 8° (244) Leipzig 1913, Amelang. *M* 3.— ; geb. *M* 4.—

Vor einigen Jahren schrieb Hans v. Hammerstein das romantische Märchen „Die blaue Blume". Der erste Teil der Dichtung lehnte sich stark an Eichendorffs „Aus dem Leben eines Taugenichts" an; doch im ganzen war sie ein glücklicher Versuch. Man durfte gespannt sein, was folgen werde. „Roland und Rotraut" läßt schon ein sichereres Urteil zu. Es ist „ein süßes Frühlingsmärchen, das blühendes Leben gewonnen, wie es ein Dichter in den seligsten Tagen jungen Glückes erdachte". Es erzählt wiederum von Menschenkindern, die ziel- und zwecklos dahinleben und es am Träumen sich genug sein lassen.

Roland, der schöne Knabe mit den großen träumenden Augen und den braunen Krauslocken, der selbständige Junge, der mit Pfeil und Bogen die waldige und bergige Umgebung der väterlichen Burg durchstreift, schließt die innigste Freundschaft mit Rotraut, der Pflegetochter des Vaters Ragnar, eines rätselhaften alten Hirten, der in einer Höhle haust und sich auf heidnische Zauberkünste versteht und keine andere Aufgabe mehr kennt, als sein liebliches Pflegekind zu schützen. Die Kinder kommen oft zusammen und spielen und baden und plätschern nackend im Wasser, während der Alte auf seiner Flöte bläst und wunderbare Geschichten erzählt. Die häufigen und heimlichen Besuche Rolands fallen zu Hause auf. Man forscht nach, und eines Tages ist Rotraut verschwunden. Da hält's den Jungen nicht mehr. Er schwört, nicht eher zu rasten, als bis er seine Freundin gefunden habe, und koste es sein Leben. Nun beginnt die Suche, ein romantisches Umherirren. Roland kommt zu den Uhlensteinern, einer Gesellschaft, halb Ritter halb Räuber, halb Christen und halb Heiden, denen das Leben in Rauben und Saufen gar lustig aufgeht. Sie finden Gefallen an dem hübschen Buben, und da er auch kühn ist, so nehmen sie ihn auf und unterrichten ihn in den Künsten des Lebens und des Streitens. Der erstarkende Jüngling nimmt teil an dem tollen Treiben und bald siegend bald unterliegend gerät er in die bestrickende Nähe eines wilden Mädchens. Da geht im fernen Osten irgendwo ein Krieg los, die Uhlensteiner brechen zum Kampfe auf; sie siegen und ziehen, geführt von ihrem „König" Gunther, in die herrliche orientalische Hauptstadt ein. Unter den Hofjungfern der Königin findet Roland seine Rotraut wieder. Sie sind sich treu geblieben. Von jetzt an soll es keine Trennung mehr geben. So wandern die beiden heimwärts zu Vater Ragnar. Schon sind sie nahe am Ziel, da trifft sie das furchtbare Geschick. Ragnar hat erfahren, daß beide, als Halbgeschwister, nicht für einander bestimmt sind. Doch in ihrer süßen Liebestäuschung müssen sie bleiben. Ein berauschendes und tötendes Getränk, das Ragnar ihnen bereitet hat, läßt sie in seliger Umklammerung für immer aushauchen. In seinem großen Leid nimmt der alte Heide sich dann selbst das Leben.

Das alles ist in einer glänzenden, fast berückenden Sprache erzählt. Einzelne Szenen sind dichterisch tief empfunden. Von packender Kraft und von vollendeter Formschönheit geradezu sind die eingestreuten Balladen und Lieder. Dennoch befriedigt das Werk als Ganzes nicht vollauf. Zunächst schon wegen des

Durcheinanders der Komposition. Dieser heidnische Hirt aus grauer Vorzeit und die tollen Kumpane auf dem Uhlenhorst und das neuzeitliche Leben in der Fürstenstadt am Meeresrand lassen sich schwer vereinigen. Recht schwach ist der Schluß. Das durfte nicht kommen. Gab es wirklich keine andere Lösung als diesen dreifachen Mord? Auch sind einzelne Szenen zu sinnlich ausgemalt, als daß sie rein künstlerisch wirken könnten.

Für die Jugend, auch die reifere, paßt „Roland und Rotraut" nicht.

Hermann Acker S. J.

Die Beichte. Von **Ilse v. Stach.** gr. 8⁰ (68) Köln 1913, Boisserée. Geb. *M* 3.—

Diese Novelle, welche das Verbrechen König Wenzels an seinem Vikar Johannes von Nepomuk behandelt, ist ein durch die plastische Gestaltung der Charaktere, durch die dramatische Szenerie und die kraftvolle Sprache gleich ausgezeichnetes Kunstwerk. In der einen grausigen Mordnacht auf dem Prager Hradschin lernen wir die treibenden und strafenden Kräfte der Untat kennen. Wie sind sie alle klar und scharf mit wenigen Strichen gezeichnet! Da ist der König in seiner gedrungenen Gestalt und mit dem struppigen Haar und dem gedunsenen Gesicht, der rechte Verbrechertyp; seine düstere, gemeine Seele ist bald wie ein von der Wollust hochaufgepeitschter Gischt, bald wie ein angstvoll ruhiger See, über dem dräuend düstere, von Racheblitzen grell erleuchtete Wolken hängen. Daneben die Königin, das junge Weib mit den großen Kinderaugen, die darüber verwundert ist, „daß eine junge Frau etwa mehr als eine alte und mehr als ein Kind könnte zu beichten haben". Dann der Kanzler Hinko Kluk, der verschmitzte Anhänger des schismatischen Papstes und besondere Günstling des Königs; zu seiner schmächtigen, geneigten Gestalt gehören die schmalen, zusammengepreßten Lippen mit dem höhnischen Zuge darauf. Eine überaus gelungene Figur ist auch der Primas, der finstere, strenge Erzbischof von Prag, der blasse, knochige Mann, der mit dem fanatischen Bußeifer manches Bekehrten nicht nur gegen sich selbst wütet, sondern auch andere nicht schont. Er ist ein allzu scharfer Lehrmeister für den jugendlichen und schönen Gespielen der Königin, den Grafen Heinrich von Rosenberg, dem seine Herrin unerlaubterweise ihr Herz geschenkt hat.

Es gehört zum Meisterhaften dieser Novelle, daß auf so engem Raum zwischen den wenigen Personen es zu den kraftvollsten dramatischen Szenen kommt. So, als der König seiner Gemahlin ein Geständnis ihrer Schuld entlocken will; ferner da, wo der mitschuldige Kanzler die vollbrachte Ermordung meldet. Den Höhepunkt bildet das endliche Geständnis der Königin, die selbstverständlich eine Erfindung der Dichterin ist. Meisterhaft ist auch die eigenartige Sprache, die trotz ihres chronikartigen, ebenmäßigen Charakters die Seelenstimmung zu starkem Ausdruck bringt und durch eine gewisse Herbheit die überaus große Sorgfalt der Dichterin gewandt verhüllt. So verdient die Dichtung die auffallend vornehme Ausstattung, die der Verlag ihr in Didot-Antiqua auf deutschem Büttenpapier hat angedeihen lassen. Wünschen kann man nur, daß wir in der katholischen Literatur mehr solcher Meisternovellen hätten.

Hermann Acker S. J.

Chez François Coppée. Par *Claude Couturier.* 8° (238) Paris 1913, Stock & Cie. *Fr.* 3.50

François Coppée ist bei uns durch die Übersetzung seiner sinnigen und geistvollen Bekehrungsschrift La Bonne Souffrance (vgl. diese Zeitschrift LVIII [1900] 229) auch dort bekannt geworden, wo man sich mit der französischen Literatur nicht unmittelbar beschäftigt. Im Juli 1898 war das Buch in Paris erschienen; ein Jahr später zählte es schon 75 Auflagen. Lange vorher hatte „das blasse Kind von Alt-Paris", wie der Dichter sich einmal nannte, in der formvollendeten Sprache des Parnassien, aber zugleich mit der Teilnahme eines guten, edlen Menschenherzens aus dem Volksleben an der Seine Szenen wiedergegeben, deren Wahrheit überraschte und rührte. Über ihnen schwebte jener geheimnisvolle Duft der Poesie, der auch das bescheidene Alltagsleben zu verschönern vermag, und sie erschlossen der französischen Dichtung eine Welt, die bis dahin kaum beachtet worden war. Diese traulichen Vers- und Prosaerzählungen sind das eigenartigste Werk Coppées. Sie haben den Namen des Dichters in Frankreich populär und darüber hinaus bekannt gemacht und am meisten beigetragen, ihm die Pforten der französischen Akademie zu öffnen. Vier Dramen sichern ihm einen Platz in der Geschichte des französischen Theaters. Aber keines seiner Werke hat, obwohl von der zünftigen Kritik kalt aufgenommen, bei ungezählten Tausenden so viel Achtung und Liebe gefunden wie „Glückliches Leiden": La Bonne Souffrance.

Was Coppée hier in dichterischen Stimmungsbildern von seiner Seelengeschichte offenbarte, mußte in jedem Leser den Wunsch nach mehr wecken. Deshalb sind wir C. Couturier aufrichtig dankbar, daß er uns nun erzählt, was er als Sekretär (1895—1908) vom Leben und Wirken Coppées gesehen hat. Leider zeigt er uns fast nur einen Zug in des Dichters Charakter, freilich einen der schönsten, der das Nahen und die Führung der Gnade am meisten verstehen läßt: seine Herzensgüte. Wir werden Zeugen, wie Couturier an die lange Reihe unermüdlicher Bittsteller — darunter wahre Bettel- und Pumpgenies! — den ebenso unermüdlich ergänzten Inhalt der Armenkasse verteilt, wie er Briefe durchmustert, die Vertrauen in jeglicher Not an diesen Akademiker richtet, wie Coppée dem armen Verlaine das letzte Geleite gibt, wie er junge Dichter fördert, der Freunde gedenkt und seine Leiden vergessend für andere einen Scherz hat. Die Herzensgüte bezeichnete schon 1900 auch René Doumic in einer literarischen Studie über Coppées Werke als die Quelle seiner dichterischen Eigenart. Aber der leichten, geistreichen Plauderei des Sekretärs folgen wir in der Erwartung, daß er uns auch den Dichter und Denker, den Patrioten und katholischen Vorkämpfer näher bringe. Hier werden wir enttäuscht. Gerade dann, wenn Couturier mit ernster Miene einen Exkurs über Faschoda, die Dreyfus- oder eine andere Affäre beginnt, muß man es erleben, daß er nach einigen Sätzen zu einem Spaziergang oder einem andern, gleich wichtigen persönlichen Erlebnis abbiegt. Man hat das Gefühl, der Sekretär stehe zu sehr im Vordergrund, Coppée sei im Zimmer nebenan und oft recht weit und kaum noch kenntlich im Hintergrund. Daß Coppées Drama Pour la Couronne den Verrat Bazaines darstelle, wird dem Verfasser wohl niemand glauben. David Wolfinger S. J.

Die Veränderlichen Sterne. I. Band: Geschichtlich-technischer Teil. Von **J. G. Hagen** S. J. Erste Lieferung: **Die Ausrüstung des Beobachters.** 4° (XVI u. 152) Freiburg 1913, Herder. *M* 10.—

Mit dieser Veröffentlichung beginnt P. Hagen, seit vielen Jahren auch den Mathematikern durch seine Synopsis der höheren Mathematik bekannt, die Verwirklichung eines Vorhabens, das er bereits 1908 auf dem Wiener Astronomentag entwickelt hat. Es betrifft eine umfassende Darstellung der Wissenschaft von den veränderlichen Sternen. Das neue Werk ist auf zwei Bände berechnet, von denen der erste den historisch-technischen, der zweite den mathematisch-physikalischen Teil darstellt. P. Hagens Arbeit beschränkt sich auf den ersteren; die Aufgabe der theoretischen Erklärung fällt seinem jüngeren holländischen Mitbruder P. Stein zu.

Die vieljährige ungestörte Tätigkeit P. Hagens auf dem jüngsten Sondergebiet der Astronomie hat schon vor fünf Jahren unter Mitwirkung P. Hedricks, seines Nachfolgers in Georgetown, in dem bekannten Atlas stellarum variabilium eine wertvolle Frucht gezeitigt. Darin liegt zugleich die beste Gewähr für das gegenwärtige Unternehmen. Als Lehrbuch im eigentlichen Sinn kann und soll es freilich nicht gelten; dies ergibt sich schon aus der eingehenden Berücksichtigung des chronologischen Entwicklungsgangs und der Häufigkeit und Ausdehnung der Zitate aus den Werken der Meister (Argelander, Schönfeld, Pogson u. a.). Hagen will vielmehr eine wohlgeordnete, erschöpfende Quellensammlung bieten. Die Art der Darlegung verrät indes, daß er auch dem Liebhaber (so S. 117) ein hinreichendes Verständnis zu sichern wünscht. Mit Recht. Denn hier eröffnet sich auch solchen, die nicht mit den Theorien der Astronomie und dem höheren Kalkulus vertraut sind oder sich nur einer bescheidenen instrumentalen Ausrüstung erfreuen, ein schönes Feld fruchtbarer Mitarbeit als Beobachter.

Der erste Band zerfällt in vier Lieferungen: 1. Die Ausrüstung des Beobachters; 2. Die Beobachtungsmethoden; 3. Die Berechnung der Beobachtungen; 4. Die Elemente des Lichtwechsels. In der vorliegenden ersten Lieferung werden einleitend die Stellung der Veränderlichen zu den übrigen Teilen der Sternkunde und ihr Verhältnis zu den neueren Arbeitsmethoden beleuchtet. Dann folgen in fünf Kapiteln: 1. Geschichte und Literatur der Veränderlichen; 2. ihre Klassifikation und Verteilung; 3. Kataloge, Nomenklatur und Alphabetische Verzeichnisse; 4. Instrumente, Sternkarten und Ephemeriden; 5. das Beobachtungsprogramm.

Die Tatsache, daß es Sterne gibt, deren Helligkeit und Farbe einem gewissen Wechsel unterworfen ist, war zwar schon lange bekannt; aber ihre planmäßige Erforschung hat erst der Bonner Astronom Argelander in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in die Wege geleitet. Heute wirken auf diesem Gebiete verschiedene Beobachtungsmethoden zusammen. Zu den rein visuellen (ohne Meßinstrumente ausgeführten) Schätzungen der wechselnden Lichtgrößen kommt helfend und ergänzend die Photometrie, Kolorimetrie, die Photographie und die Spektroskopie. Dieser letzteren verdanken wir alles, was wir mit Sicherheit über die physikalischen Ursachen der Helligkeitsschwankungen wissen.

Argelander und noch Schönfeld haben sich mit visuellen Beobachtungen begnügt, und P. Hagen schenkt diesen gleichfalls seine besondere Aufmerksamkeit, „weil sie die historische Methode bilden und noch nie ausführlicher behandelt worden sind". — Der glückliche Wurf Argelanders bestand vor allem in dem zahlenmäßigen Ausdruck aller Lichtunterschiede. Seine Erfolge beim Studium des Lichtwechsels von δ Cephei, β Lyrae, η Aquilae, Algol (β Persei) und o Ceti (1838—1843) und seine daraus hervorgegangene „Aufforderung an Freunde der Astronomie" (1844) wirkten in doppelter Weise anregend, namentlich in Deutschland. Etwas später (1850), doch unabhängig hiervon, setzte besonders unter Führung Pogsons die Forschung in England ein. Die Grundlage seiner Schätzungen und Rechnungen bildeten die photometrischen Helligkeiten der Vergleichssterne. In vierzigjähriger Arbeit, von der zehn auf England und dreißig auf Madras entfallen, entdeckte er nicht nur 14 Veränderliche, sondern lieferte auch wertvolle Vorarbeiten für einen Atlas der Veränderlichen. Sein Zeitgenosse Hind entdeckte mehr als 20 Veränderliche (1848—1863), Knott deren 13 (1856—1880), Espin über 30 (1884—1898). Dazu kommt die fleißige Beobachtung der entdeckten, an denen auch andere beteiligt waren. Die Amerikaner schlossen sich teils an die Bonner, teils an die englische Schule an. Seit etwa 1900 hat sich die Wissenschaft in allen Kulturländern eingebürgert. — Interessant ist auch das Kapitel über die Klassifikation und die Verteilung der Veränderlichen. P. Hagen sucht eine neue Einteilung zu rechtfertigen, die sich lediglich auf äußere Merkmale (Vorhandensein, Art und Dauer der Periode sowie die Gestalt der Lichtkurve) gründet. Sie empfiehlt sich in der Tat; denn sie ist einheitlich durchgeführt, ermöglicht die Einreihung aller bis jetzt bekannten Veränderlichen und liegt dem Beobachter am nächsten. Der Theoretiker wünscht allerdings eine Einteilung nach den physikalischen Ursachen des Lichtwechsels; eine solche ist aber zur Zeit noch nicht möglich, da wir diese Ursachen nur bei den Sternen des Algol- und β Lyrae-Typus sicher kennen. — Die Zahl der Veränderlichen läßt sich nicht mit Sicherheit abschätzen. Die Durchmusterung von 13 photographischen Platten auf der Harvard-Sternwarte ergab, daß nahezu zwei Drittel der wahrscheinlich existierenden Veränderlichen — soweit sie mindestens die maximale Größe $10^1/_2$ erreichen — bekannt sind. Die Zahl der bekannten läßt sich einigermaßen aus den Ephemeriden der Vierteljahrschrift der Astronomischen Gesellschaft (1912) erkennen: sie enthalten 70 Veränderliche von wenigstens der 6. und 1000 von wenigstens der 9. maximalen Größe. Weit wertvoller indes ist die offenkundige Tatsache, daß die Veränderlichen, wenigstens gewisse Klassen derselben, sich gegen die Milchstraße hin anhäufen. Dies gilt im höchsten Maße für die „Neuen Sterne", die fast alle höchstens 11° von derselben abstehen. Eine ähnliche Anhäufung der Veränderlichen wurde in den sog. Nebelflecken und Sternhaufen festgestellt, so im großen Orionnebel und in den Magellanschen „Wolken". — Zur Beobachtung gehört nicht nur ein auch für schwache Lichteindrücke empfängliches Auge, sondern auch die Gabe, sich des Gesehenen bewußt zu werden. Kurzsichtigkeit ist kein Hindernis; der Kurzsichtige sieht sogar in der Regel schärfer als der Weitsichtige. Der Mangel aber wird

durch Brille oder Opernglas beseitigt. Bei der Wahl des Instruments entscheidet der Grundsatz: zu viel Licht wirkt ebenso schädlich wie zu wenig. Sterne, deren Helligkeit nicht unter die 5.—6. Größe hinabgeht, werden natürlich mit unbewaffnetem Auge beobachtet. Im übrigen aber kommen die Fernrohre von geringster bis zur größten Leistungsfähigkeit zur Geltung. — Unterstützt wird der Beobachter durch die bereits vorliegenden Karten der Veränderlichen und durch die Ephemeriden (Vorausberechnung der Hauptphasen auf Grund früherer Beobachtungen) nebst Gebrauchsanweisungen. Als Ersatz der Karten dienen Angaben über die Nachbarsterne eines Veränderlichen und die Ausmessung von Photographien. — Das letzte Kapitel gilt dem Arbeitsplan auf dem Gebiet der Veränderlichen, wobei jedoch nur die visuellen Beobachtungen zur Geltung kommen. Wegen Mangels eines geeigneten Planes seien die meisten Untersuchungen gescheitert; man habe mehrere Ziele zugleich verfolgt, die Grenzen eines Arbeitsfeldes zu weit gesteckt oder mitten in der Arbeit das Programm geändert. Hagen sucht den angehenden Beobachter davor zu bewahren, indem er ihm das Feld anweist, das seiner instrumentalen Ausrüstung und der geographischen Lage (Breite) seines Beobachtungsortes entspricht; auch behandelt er den Fall, wo ein Zusammenwirken mehrerer Beobachter notwendig ist. Dieser tritt dann ein, wenn die Lichtperiode mit der Tageslänge nahezu kommensurabel ist. Lichtperioden, die mit dem synodischen Monat ($29^d.5$) oder dem tropischen Jahr kommensurabel sind, lassen sich selbst durch Zusammenwirken mehrerer Beobachter nicht mit Sicherheit ermitteln. — Dem reichen Inhalt des Heftes, der hier nur angedeutet werden kann, entspricht eine wirklich glänzende Ausstattung. In der Tat eine würdige Festschrift zum 50jährigen Jubiläum der Astronomischen Gesellschaft, deren Begründer sich so „lebhaft mit den Veränderlichen beschäftigt haben" [1]. Möge es P. Hagen beschieden sein, uns in nicht zu ferner Zeit mit den drei weiteren Heften des ersten Bandes zu beschenken, und möge auch P. Stein uns nicht allzulange auf den mathematisch-physikalischen Teil warten lassen. Dieser zweite Band bietet ja ganz besondere Schwierigkeiten infolge der rasch anwachsenden Literatur und der Subtilität der Probleme; aber die jugendliche Kraft eines mathematisch und astronomisch wohlgeschulten Mannes wird auch hier zu stande bringen, was gegenwärtig geleistet werden kann.

---

[1] Vgl. den Bericht über die Versammlung der Astronomischen Gesellschaft zu Hamburg 1913 (6.—9. August), Vierteljahrschrift der Astron. Gesellschaft 183.

F. X. Kugler S. J.

Bücherschau.

Die Apologien des hl. Justinus, des Philosophen und Märtyrers. Literarhistorische Untersuchungen. Von Dr Karl Hubík. 8° (VI u. 382) Wien 1912, Mayer & Co. *M* 7.—

Mit dem gediegenen Rüstzeug eines Philologen und Literarhistorikers von Fach angetan, tritt Hubík auf den Plan, um nachdrücklich in die ausgedehnte Fehde einzugreifen, welche in der gelehrten Welt beharrlich über das Schrifttum des hl. Justinus geführt wird. An mannigfachen Auseinandersetzungen mit früheren Bearbeitern der Justinusprobleme, Cramer, Engelhardt, Geffcken, Grundl, Pfättisch, Rauschen, Veil, Wehofer u. a., kann es da natürlich nicht fehlen. Doch ist der Ton der Polemik, wenn auch bestimmt, so keineswegs leidenschaftlich. Im weiten Umfang hat sich Hubík die Grenzen seines Themas abgesteckt, so daß er einerseits bisher gewonnene Ergebnisse in hellere Beleuchtung rückt und auf noch stärkere Fundamente basiert, anderseits neue Wege aufsucht, um namentlich die akuten Fragen über den logisch-psychologischen Aufbau der beiden Apologien klarzustellen. Zu dem Zwecke nimmt er eine eingehende Erklärung des Inhalts und der Disposition des Dialoges mit Tryphon zu Hilfe und zieht — was nach dem Vorgang von M. Schanz nicht mehr so überraschend wirken mag — insbesondere die Rede des M. Cornelius Fronto von Cirta heran, um den Charakter der vielumstrittenen zweiten Apologie zu erläutern. Die genannte Rede des hochangesehenen Rhetors, die (möglicherweise!) im Senat zu Rom gegen die Christen gehalten wurde, erachtet Hubík als die gegnerische Vorlage, welche Justin bei Abfassung der zweiten Apologie beständig vor Augen hatte. Unter dieser Voraussetzung weiß er die anscheinend so verworrene Gedankenfolge in eine bestimmte Ordnung zu bringen. Zur weiteren Stütze der mit viel Scharfsinn und Belesenheit entwickelten Auffassung wird auch die Rede des Cäcilius im Octavius des Minucius Felix als identisch mit der Rede Frontos erklärt und auch bei Tatian für dessen „Rede an die Griechen" die Rücksichtnahme auf die gleiche Invektive Frontos darzutun versucht. Ob die eindringenden Forschungen des Verfassers allseitiger Zustimmung sich erfreuen werden? Wir zweifeln noch daran, weil eine gewisse Summe von traditionellen Vorwürfen gegen die Christen den Apologeten jener Zeit sich immer von selbst als Gegenstand der Widerlegung darbot und auch die Art der Widerlegung naturgemäß gewisse Ähnlichkeiten in Beweisen und Retorsionen aufweisen mußte. Die Rede Frontos ist leider nicht erhalten und muß also erst rekonstruiert werden. Aus der Angriffsrede des Cäcilius im Dialoge Octavius läßt sich aber nur unsicher argumentieren, da Fronto nur vorübergehend c. 9 u. 31 erwähnt wird. Was die formelle Seite der Schriften Justins betrifft, so ist Hubík in seinem Urteil maßvoll genug, um die rechte Mitte zwischen einseitiger Lobeserhebung und ungebührlicher Verurteilung einzuhalten. Eine tüchtige Kenntnis der antiken rhetorischen Technik kommt ihm hierbei zugute. Zwei Exkurse, der eine über „die Bezeichnung der Apologien Justins in der Kirchengeschichte des Eusebius", der andere über „die Christenverfolgung unter Marc Aurel", welche die gründlichernsten Studien Hubíks ergänzen, verdienen alle Beachtung. Nicht unerwähnt soll endlich bleiben, daß er sich mit philologischer Akribie auch um mehrere textkritisch zu behandelnde Stellen mit unverdrossener Mühe angenommen hat.

Les luttes présentes de l'Église. Première Série: 1909—1912. Par Yves de la Brière. 8° (X u. 562) Paris 1913, Edition des „Questions Actuelles". *Fr.* 3.—

Die angesehene katholische Zeitschrift Études religieuses, welche die Väter der Gesellschaft Jesu in Frankreich nach mehrjähriger Unterbrechung 1888 wieder auf-

genommen haben, pflegt seit langem ihren Heften einen chronologischen Überblick über die Zeitereignisse beizugeben, auch soweit diese nicht direkt die religiöse Interessensphäre berühren. Neben diesem begann sie seit 1910 auch eingehendere Erörterungen der Vorgänge und Bewegungen im kirchlichen Leben regelmäßig folgen zu lassen, die durch Gehalt und Wert sich Achtung verschafft haben, und ihr Verfasser ließ sich bestimmen, dieselben in Buchform einem weiteren Leserkreis zugänglich zu machen. Der vorliegende erste Band umfaßt die Berichte von Januar 1910 bis Dezember 1912, die jedoch nicht nach ihrer Zeitenfolge, sondern nach ihrem Gegenstande geordnet sind. Die Einteilung geschieht nach drei Hauptgesichtspunkten: Kämpfe 1. für das Ansehen des Papsttums, 2. für die Kirche Frankreichs, 3. für die religiösen Interessen im Auslande. Es versteht sich wohl schon aus dem Ursprunge dieser Artikel, daß die Rücksicht auf die Verhältnisse und Interessen der französischen Leser überall sich geltend macht, anderseits wird aber doch mit so viel Ruhe und Sachlichkeit, so viel Schonung und Rücksicht und so treuem kirchlichen Sinne die Untersuchung geführt, daß jeder aus der Lesung nur Gewinn ziehen kann. Gleich der erste Hauptabschnitt bringt Fragen, geeignet die Aufmerksamkeit anzuspannen: den Sillon, das versteckte Fortwuchern des Modernismus, den Charakter der sozialen Vereinigungen, die Souveränität des Papstes. Im zweiten Hauptabschnitte steht der französische Episkopat im Vordergrund; es handelt sich um Rettung der christlichen Schule, Schutz für die Seelen der Kinder, Erhaltung der altehrwürdigen Gotteshäuser und die Duldung der Orden. Der dritte Hauptabschnitt, den Angelegenheiten des Auslandes gewidmet, befaßt sich mit den Vorgängen in Belgien, Spanien, Portugal. Deutschland ist insofern mit Auszeichnung bedacht, als der Band von den Erregungen aus Anlaß der Borromäusenzyklika seinen Ausgang nimmt und mit einer klaren, ruhigen, über den Parteien stehenden Darstellung des Gewerkschaftsstreites abschließt. Im Anhang werden noch einige ergänzende Stücke beigegeben, die der Verfasser während der gleichen Jahre an anderer Stelle veröffentlicht hatte. Alle Stücke durch den Band hin sind genau datiert, und der Verfasser hat es sich zum Gesetz gemacht, sie völlig unverändert zu lassen, so wie sie zuerst erschienen, auch da, wo seither die Weiterentwicklung der Dinge ihn eines gewissen Pessimismus oder, was häufiger der Fall, des zu großen Optimismus überführt hat. Solches wird dann in kurzen Anmerkungen angedeutet. Ein Namenverzeichnis erleichtert den Gebrauch. Vornehmer Ton, scharfblickendes Urteil und festes Vertrauen in die Zukunft machen auch da, wo es sich um trübe Zustände handelt, die Lesung zu einer wohltuenden.

Liturgische Studien. Beiträge zur Erklärung des Breviers und Missales. Von Dr Bernhard Schäfer. 8° Regensburg 1913, Pustet.

II. Band: **Septuagesima bis Gründonnerstag.** (VIII u. 248) *M* 2.80; geb. *M* 3.80

III. Band: **Das Triduum sacrum oder die drei letzten Tage der Karwoche.** (VIII u. 244) *M* 2.80; geb. *M* 3.80

Dem ersten Bändchen seiner Liturgischen Studien hat der Verfasser sehr schnell zwei neue folgen lassen, die sich inhaltlich als die Fortsetzungen jenes ersten darstellen. Das eine umfaßt die ganze Zeit von Septuagesima bis zu den drei letzten Tagen der Karwoche, das andere geht völlig in der Kommentierung des Triduum sacrum auf. Beide unterscheiden sich insofern von dem ersten, als sie sich nicht ausschließlich auf die Antiphonen und Responsorien beschränken, sondern auch andere Stücke des Offiziums, ja selbst der Meßliturgie und mit ihr das Missale in den Kreis ihrer Erklärungen hineinziehen, der Exegese der Antiphonen und Responsorien Charakteristiken der behandelten Zeiten vorausschicken und längere Exkurse über Punkte des Offiziums von besonderem Interesse einflechten, wie über den Charakter und die Zusammensetzung des Meßoffiziums, die Sündflut, die sog. Fluchpsalmen, welch letztere namentlich sehr einläßig behandelt werden, das Canticum des Propheten Habakuk. Das dem Triduum sacrum gewidmete Bändchen ist sogar durch

die Aufnahme der Tagesliturgie in den Kommentar fast zu einer Gesamterläuterung des Ritus dieser Tage geworden, die nicht bloß den Priestern zum tieferen Verständnis jener heiligen Zeit gute Dienste leisten, sondern in gleichem Sinne auch den Laien als vortreffliches Hilfsmittel empfohlen werden kann. Das Vorangehen bei Kommentierung der Antiphonen und Responsorien ist dasselbe wie im ersten Bändchen; es mag darum genügen, an das zu erinnern, was darüber in dieser Zeitschrift (LXXXIV 337) zum Lobe des Buches wie des Verfassers gesagt werden konnte. Vielleicht dürfte es sich empfehlen, daß allgemeine charakterisierende Einführungen allen einzelnen Abschnitten vorausgeschickt, Exkurse aber als Anhang an das Ende verwiesen werden.

1. **Die Tonsur und die kirchlichen Weihen.** Nach dem römischen Pontifikale. Deutsch und lateinisch nebst Weihe-Unterricht. Bearbeitet von Christian Kunz. 12° (100) Regensburg u. Rom 1913, Pustet. 70 *Pf.*; geb. *M* 1.—
2. **Die Diakonen- und Priesterweihen** usw. wie oben.

Zwei niedliche Büchlein zum Gebrauche jener, welche der hehren Feier von kirchlichen Weihen beiwohnen. Das erste Bändchen behandelt die Tonsur, die vier niedern Weihen und das Subdiakonat, das zweite, wie der Titel angibt, die sakramentalen Weihen zum Diakonen- und Priesteramt. Dem lateinischen und deutschen Texte des Pontifikale geht jedesmal eine Erklärung des Sinnes und der Geschichte der einzelnen Riten und Paramente voraus: für Laien sicher sehr willkommen. Aber ebensogern hätten die Laien wohl auch den Meßtext zur Hand, welchen die Neupriester bei ihrer Weihe laut mitzubeten haben.

Das katholische Pfarramt. Sein Geschäftsgang und Interessenkreis. Für die praktische Seelsorge bearbeitet von Joseph Noll. 8° (XXX u. 542) Wiesbaden 1913, Rauch. *M* 8.50

Ein Handbuch im vollen Sinn des Wortes überreicht der Verfasser hier dem katholischen Klerus. Handlich das Format, knapp und übersichtlich die Darstellung, dabei inhaltsreich und zuverlässig, das ist es, was das Buch zum echten Handbuch macht. Nachdem zuerst die pfarramtliche Geschäftsführung im allgemeinen besprochen ist, gelangen die einzelnen Geschäfts- und Interessengebiete unter folgenden Titeln zur Abhandlung: Der Gottesdienst, Verwaltung der Sakramente, Erziehung und Unterricht, Jugendpflege, Kultur- und Volkspflege, Sozial-caritative Organisationen und Einrichtungen, Sozial-wirtschaftliche Fragen, Rein kirchliche Vereinigungen u. a. Ein wichtiger Abschnitt ist sodann der kirchlichen Vermögensverwaltung gewidmet. Den Schluß bilden persönliche Angelegenheiten des Seelsorgsgeistlichen. In dieser reichen Fülle ist natürlich vieles dem Wechsel des Tages unterworfen, hie und da auch ein kleines Versehen stehen geblieben, das eine Unternehmen mehr in den Arbeits- und Interessenkreis des Verfassers getreten als ein anderes. Dies alles kann aber unsere Freude am Ganzen nicht mindern, und wir möchten es nicht nur für ganz Preußen, wofür der Verfasser es zunächst bestimmt hat, sondern auch weit über seine Grenzen hinaus jedem Pfarramt empfehlen. Namentlich durch die praktischen Literaturangaben und Fingerzeige, wie für den Verkehr mit Behörden u. a., ist das Buch wirklich ein Wegweiser für die Seelsorgspraxis im weitesten Sinne geworden.

Die Philosophie der Gegenwart. Eine internationale Jahresübersicht, herausgegeben von Dr Arnold Ruge. II. Band: Literatur 1910. gr. 8° (X u. 306) Heidelberg 1912, Weiß. *M* 17.50; geb. *M* 20.—

Mit unermüdlichem Fleiß und unter großen Opfern hat Dr Ruge den II. Band dieser Bibliographie fertig gestellt. Das Werk ist übersichtlich eingeteilt und recht vollständig. Auch die Zeitschriftartikel wurden aufgenommen. Bei den meisten größeren Werken sind kurze, von den Autoren selbst verfaßte Inhaltsangaben angefügt. Es wird vielfach auf die Rezensionen verwiesen. Das Beste, was man bis

dahin in dieser Art auf philosophischem Gebiet hatte, war der Sommaire Idéologique der philosophischen Gesellschaft in Löwen als Anhang zur Revue Néo-Scolastique. Ruges Bibliographie bietet Jahr an Jahr eine wertvolle Ergänzung; kein Philosophiebeflissener kann das Buch entbehren, und es ist sehr zu bedauern, daß es nicht mehr Unterstützung findet. Der III. Band, über den nächstens hier berichtet wird, trägt den internationalen Charakter noch vollkommener und ist nach allen Seiten erweitert und ausgebaut.

Die Farce des Jahrhunderts oder **Des Monisten Glück und Ende.** Von Gustav Friedrich. gr. 8° (78) Leipzig 1913, Zieger. *M* 2.—

Diese Broschüre eines geistvollen Philologen, gegen Haeckel, Ostwald und ihren „Kryptomaterialismus" gerichtet, behauptet zwar manches, was bei Philosophen, Theologen, Historikern Widerspruch wecken muß, und einiges davon werden wohl auch die Monisten ausnützen. So werden sie vielleicht zu der Kritik der Ostwaldschen Energetik bemerken, daß Ostwald die trägerlose Energie bereits aufgegeben und die früher geleugnete Masse zugestanden habe. Doch muß es als Verdienst anerkannt werden, daß Friedrich mit Nachdruck auf eine Reihe von Tatsachen hinweist, zu deren Erklärung der „Welträtsellöser" Monismus keineswegs hinreicht: den Unterschied zwischen Organischem und Anorganischem, zwischen tierischem und menschlichem Bewußtsein, zwischen Babel und Bibel, auf die Zweckmäßigkeit in Natur und Geschichte. Erfreulich ist auch sein warmes Eintreten für die höheren Werte des Menschenlebens, die der naturalistische Monismus ausschalten möchte. „Was den Verkehr mit Ostwald so unerfreulich macht, ist der Umstand, daß bei ihm der höhere Gesichtspunkt stets fehlt. Er hat Scheuklappen nach oben.... Er ist wie ein Riese, der nach oben nicht fertig geworden ist." (S. 46). Haeckels Ansprüche, die Philosophen verstanden zu haben und in seinem „System" zu vereinigen, weist Friedrich mit dem gebührenden Spott zurück, ein Spott, der aber von tiefem Unwillen begleitet ist. Es hat etwas Erfrischendes, wie der Verfasser Leute, die durch ihre Oberflächlichkeit lästig werden, ebenso mit Humor wie mit Ernst erledigt. „Je nach dem Standort des Betrachters kann derselbe Vorgang komisch und tragisch sein. Was Herr Ostwald geigt, ist Pseudowissenschaft. Uns macht das nichts, uns ist das komisch. Aber viele nehmen den Mann ernst; ihnen ist das, was er in seinen zahlreichen Büchern vorträgt, Wissenschaft, und das ist traurig genug. Aber immerhin: wenn dem Treiben des Mannes auch im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt ein Ziel gesetzt werden muß, eine gewisse Sympathie drängt und drückt sich immer wieder durch. Auch hierin verleugnet sich die auffallende Ähnlichkeit Ostwalds mit einem humanistischen Gymnasiallehrer alten Stils nicht. Man lacht nachträglich über diesen alten Lehrer, aber seinem ehrlichen Ernst kann man eine freundliche Erinnerung nicht versagen. Ostwald ist der Typus des Ordinarius der Untersekunda Coetus A. Wie dieser, ohne sich je zu langweilen, Jahr für Jahr mit seiner Klasse dasselbe Pensum herunterschrotet, so versetzt Herr Oberlehrer Ostwald, mit Ruhe und den Blick voll sicherer, daher stiller, unaufdringlicher Autorität — der Klassenlehrer von Untersekunda Coetus A pflegt ein steckengebliebener Direktoratskandidat zu sein: das gibt Selbstgefühl — jedes Jahr dem lesenden Publikum dasselbe Buch; und er selbst langweilt sich nie. In den Pausen läßt er zu mehrerer Unterhaltung die Leser über den vorgehaltenen energetischen Imperativ springen" (S. 24 f).

Die Bekämpfung des Borgunwesens. Von Dr Jos. Sammers. gr. 8° (86) M.-Gladbach 1913, Volksvereinsverlag. *M* 2.—

Das wirtschaftlich und ethisch gleich schlimm wirkende Borgunwesen ist mit den verschiedensten Methoden bekämpft worden, schließlich durch Einziehungsämter und Diskontierung von Buchforderungen. Während der Verfasser auf Grund einer äußerst sachlichen Kritik den Einziehungsämtern Erfolge zuspricht, mahnt er hinsichtlich der

Diskontierung von Buchforderungen zur Vorsicht. Eine allgemeine Einführung der letzteren hält er für volkswirtschaftlich unzulässig. Dem wackern Büchlein ist im Interesse des schwer kämpfenden kaufmännischen Mittelstandes die weiteste Verbreitung zu wünschen.

Wirtschaftspolitische Tagesfragen. gr. 8° M.-Gladbach 1913, Volksvereinsverlag.

3. Heft: **Aus der neuesten Entwicklung der Privatangestellten.** (16) 20 *Pf.*, postfrei 25 *Pf.*, 10 Stück *M* 1.50
4. Heft: **Die Lebensfähigkeit des Mittelstandes unter dem Einfluß unserer Wirtschaftspolitik.** (26) 20 *Pf.*, postfrei 25 *Pf.*, 10 Stück *M* 1.50
5. Heft: **Stand und Aussichten unserer Handelspolitik.** (58) 30 *Pf.*, postfrei 35 *Pf.*, 10 Stück *M* 2.50

Die „Tagesfragen" zeichnen sich aus durch eine prägnante gemeinverständliche Orientierung über aktuelle Gegenstände der Wirtschaftspolitik. Sie stellen sich dar als die reife Frucht gründlicher Spezialstudien.

Heft 3 bezweckt, bei der Allgemeinheit für den „neuen Mittelstand" Verständnis zu wecken. Die zahlenmäßige Entwicklung der Privatangestellten, ihre Stellung zu den verschiedenen Berufsständen, ihre wirtschaftliche Durchschnittslage und ihre Forderungen und Bestrebungen zwecks Besserstellung werden eingehend gewürdigt.

Heft 4 dient dem Nachweise, daß der gewerbliche Mittelstand, obwohl heute arg bedroht, sich doch lebensfähig erhalten hat, namentlich in gewissen Branchen, daß weiterhin eine Handelspolitik nach Art der deutschen für die Erhaltung des Mittelstandes von der größten Bedeutung ist. Schließlich werden die volkswirtschaftlichen und idealen Vorzüge eines kräftigen Mittelstandes dargestellt.

Heft 5 schildert die Wirkungen unserer bisherigen Handelspolitik in Bezug auf Produktions- und Konsumenteninteresse, kennzeichnet in knappen Zügen die Weltmarktverschiebungen, die sich für Industrie und Landwirtschaft in den letzten Jahrzehnten vollzogen haben, und leitet daraus die Aufgaben unserer künftigen Handelspolitik ab, die übrigens an den gesunden Grundsätzen der bisherigen Handelspolitik festzuhalten hat. Die durchaus objektive, die Interessen der verschiedenen Erwerbsgruppen ruhig abwägende und leidenschaftslose Darstellung, die gerade bei diesem Thema ein hohes Verdienst ist, ermöglicht dem Leser ein sachliches Urteil bei den bevorstehenden Zoll- und Handelsdebatten.

Die freiwillige Selbstversicherung in der Angestelltenversicherung. 8° (16) Essen 1913, Katholische kaufmännische Vereinigungen. 20 *Pf.*

Nach dem neuen Versicherungsgesetz für Angestellte ist bis 1. Januar 1914 die freiwillige Versicherung für zwei mittelständische Gruppen gestattet, die Angestellten mit 5000—10000 *M* Gehalt und die selbständigen Personen, die früher Angestellte waren. Die Schrift mahnt unter Hinweis auf die günstigen Bedingungen die in Betracht kommenden Personen ernstlich, in der kurzen Frist die gebotene Wohlfahrtseinrichtung sich zu nutze zu machen.

Arbeiterinnenfürsorge in weiblichen Jugendvereinen. Von Dr Otto Müller. Zweite Auflage. [Soziale Tagesfragen. 32.] 8° (80) M.-Gladbach 1913, Volksvereinsverlag. 80 *Pf.*

Die Broschüre will Anleitung geben, wie in den verschiedenen weiblichen Jugendvereinen, auch dort, wo reine Arbeiterinnenvereine nicht angängig sind, Arbeiterinnenfürsorge getrieben werden kann. Es spricht aus den Ausführungen über Vorbedingungen und Ziele dieser Fürsorge, über Organisationsformen und Organisationsmöglichkeiten das abgeklärte Urteil des erfahrenen Organisators, der mit den Eigenheiten des vielgestaltigen Volkslebens, die sich einer auch noch so idealen Schematisierung entgegenstemmen, zu rechnen weiß. Dieser Sinn für das

Erreichbare, der aber zugleich am hohen Ziele zäh festhält, durchzieht auch den zweiten Teil mit einer Fülle praktischer Anweisungen. Neben den Präsides der Jungfrauenkongregationen, Vereine usw. finden vor allem auch Damen der gebildeten Stände, die sich sozial betätigen wollen, reiche Anregung für ihre Arbeit in der verdienstvollen Schrift.

Statistique des Accidents du Travail élaborée par l'Office du Travail d'après les documents fournis en exécution de la loi du 24 décembre 1903 sur la réparation des dommages résultants des accidents du travail. Année 1906. Exposé des méthodes et des resultats. Publiée par le Ministère de l'Industrie et du Travail du Royaume de Belgique. 4° (124) Bruxelles 1912, Lebègue.

Mit großem Aufwand an Umsicht und Scharfsinn wie an Mühe und Zeit ist diese Statistik der gesetzlich einen Schadenersatz beanspruchenden belgischen Arbeiterunfälle des Jahres 1906 zu stande gebracht worden. Zweck war nicht die bloße amtliche Feststellung für den Verwaltungsdienst, sondern eine gründliche Erprobung des Gesetzes vom Dezember 1903 über Arbeiterunfallversicherung, im Hinblick auf etwaige Verbesserungen und gerechtere Verteilung von Belastung und Vergütung. Das Gesetz selbst hat für prompte und sachgemäße Berichte über jeden Einzelfall Vorsorge getroffen und dadurch der theoretischen Verarbeitung den Stoff im voraus bereitgestellt, aber erst mit dem 1. Juli 1905 trat es in Kraft. Die Berichte aus der Anfangszeit boten noch zu wenig Gewähr, weshalb die Ausgabe der Statistik erst mit 1906 eingesetzt hat, und auch da noch mußten über 10 500 Einzelberichte zu genauerer Fassung und Ergänzung an die betreffenden Fabrikinspektoren zurückgesendet werden, um in allem möglichste Sicherheit und Genauigkeit zu erzielen. Mußte die kritische Verarbeitung einer solch ungeheuern Masse von Berichten — 189 457 Formulare für amtliche Berichterstattung sind allein mit Rücksicht auf 1906 ausgefüllt worden — sich an und für sich schon sehr langwierig erweisen, so brachte es auch die Natur der Sache mit sich, daß die dauernden Folgen und die dadurch verursachten Kosten der Unfälle erst geraume Zeit nach Ablauf des Jahres im Dienst der Statistik festgestellt werden konnten. Somit war es nicht möglich, ein wissenschaftlich befriedigendes und in jeder Rücksicht zuverlässiges Ergebnis für 1906 vor dem Jahre 1912 der Öffentlichkeit vorzulegen. Um von der Kompliziertheit dieser Statistik sich eine Vorstellung zu machen, muß man sich vor Augen halten, daß die Arbeitsverrichtungen, welche zu Unfällen Anlaß geben können, nach 830 Rubriken abgeteilt sind, die sich wieder in 74 Untergruppen scheiden lassen und in 20 Hauptgruppen zur leichteren Übersicht vorgeführt werden: 17 Industriezweige, Handel, landwirtschaftliche Spezialproduktion, Sonderarten (entreprises diverses) von gewerblichen Verrichtungen. An Unfallsursachen werden 26 unterschieden, Arten von Körperverletzung 107, Altersklassen der Verunglückten 9. Die Unfälle mit tödlichem Ausgang, deren 1906 an gesetzlich versicherten 456 zu verzeichnen waren, werden nach 7 Rubriken verteilt je nach dem Zeitraum, der von dem Unfall selbst bis zum Eintritt des Todes verstrich; nur in 361 Fällen war der Tod schon am gleichen Tage erfolgt; in 5 Fällen währte es über ein halbes, in 4 Fällen über ein ganzes Jahr. Die Zahl und Genauigkeit der Unterscheidungen ist mit den genannten nur angedeutet, aber nicht erschöpft, sie war indes nicht zu umgehen, sollte es gelingen, wirklich gesicherte Resultate und Gesetzmäßigkeiten zu gewinnen. Die belgische Behörde hat für diese wundervolle Arbeit in manchen Punkten die Erfahrungen und Methoden anderer Staaten sich zu nutze gemacht, ist aber in sorgfältiger Anpassung an die belgischen Arbeitsverhältnisse der Hauptsache nach ihre eigenen Wege gegangen. Dies gerade macht die Veröffentlichung so überaus interessant für den Statistiker und lehrreich für den, dem das Wohl der arbeitenden Bevölkerung am Herzen liegt

Großmacht Presse. Enthüllungen für Zeitungsgläubige, Forderungen für Männer. Von Dr Joseph Eberle. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. gr. 8° (X u. 284) Mergentheim 1913, Ohlinger. *M* 3.60; geb. *M* 4.60

Ein ernstes Buch, das tiefen Einblick tun läßt in die Fäulnis gewisser öffentlicher Zustände der Gegenwart und viel zu denken gibt. Gerade jene Presse, die machtbewußt das Lehr- und Erzieheramt des gesamten Volkstums für sich in Anspruch nimmt, entpuppt sich nicht selten als Mache und Geschäft, sklavisch abhängig vom Kapital, geistig beherrscht vom Judentum. Die Annonce, die Reklame, die Konkurrenz, die Sensation, die Parteipolitik, der Kult der Verbrecherberühmtheiten, die fortwährende Verbreitung der schlimmsten Miasmen des Verbrechens durch die geistige Atmosphäre unseres Volkes: alles dies mit seinen Auswüchsen und demoralisierenden Wirkungen wird mit großer Weltkenntnis und freiem Blick der Prüfung unterzogen. So trüb das Bild ist, weckt es gerade durch die Tiefe seiner Schatten unwillkürlich die lebhafte Anteilnahme. Weniger Zuversicht vermögen die Vorschläge der Abhilfe einzuflößen. Ganz recht, daß für Handhabung der Presse ein gehobener Schriftstellerstand herangezogen werden sollte, daß Anonymität und Pseudonymität zu verschwinden hätten, daß die Presse nur noch das Sprachrohr Gereifter und Geklärter sein dürfe, daß neue Bindung, neue Schranken für sie notwendig seien, bestimmt von den Besten des Volkes. Allein von solcher Erkenntnis und auch vom Vorhandensein der erforderlichen Kräfte ist noch ein weiter Weg bis zur Ermöglichung und Aufrechthaltung des praktischen Betriebes, zumal unter den vom Verfasser selbst beschriebenen Verhältnissen der Gegenwart. Alles, was für jetzt erreicht werden könnte, wären einzelne unabhängige Preßunternehmungen, von besonders geeigneten Persönlichkeiten ins Leben gerufen, geschäftlich hinreichend gesichert und geistesmächtig genug, auch gegen den großen Strom sich zur Geltung zu bringen. Aber diese, wenn auch in ihrer Einzelwirkung vielleicht noch so bedeutend, werden wohl auf absehbare Zeiten erratische Erscheinungen bleiben. Ohne Frage verdient die Schrift Beachtung und ernste Würdigung. Vermag sie auch nicht die großen Übelstände zu beseitigen, so weiß sie doch über vieles die Augen zu öffnen, zu warnen, zu lehren und manche grundsätzliche Wahrheit mit Nachdruck auszusprechen.

Malta, die Blume der Welt. Reisebilder vom 24. Internationalen Eucharistischen Kongreß. Von Pfarrer Hubert Esser. Mit 10 Abbildungen. kl. 8° (84) M.-Gladbach 1913, Kühlen. *M* 1.—

Die Reiseerinnerungen von Köln nach Marseille und Malta sowie die Eindrücke bei der Feier des Kongresses sind in lebhaftem Vortrag erzählt, so daß der Leser ein recht anschauliches Bild der Örtlichkeiten und Festlichkeiten empfängt und das Interesse für solche Veranstaltungen geweckt wird.

Meisterwerke christlicher Kunst. I. Folge. 6 Original-Farben-Reproduktionen nach Gemälden älterer und neuerer Meister. Imperialfolio. M.-Gladbach 1913, Kühlen. *M* 25.—; jedes einzelne Blatt *M* 5.—

Auf elegantem, rauhem Büttenkarton von 50×70 cm enthält diese Mappe von Professor Gebh. Fugel die Heilige Familie und eine Kreuzigungsgruppe mit Maria, Johannes und Magdalena, eine Heilige Familie bei der Arbeit von Robert Hieronymi, von Alb. Windhausen, das Bild des sel. Hermann Joseph, welcher dem Jesuskind einen Apfel hinreicht, die hl. Elisabeth als Almosenspenderin von Holtmann und das figurenreiche Bild von H. Commans: „Kommt alle zu mir", in dem der Heiland thronend Menschen aller Stände und Verhältnisse, Gesunde nnd Kranke zu sich einladt. Es sind sechs tief empfundene, meisterhaft reproduzierte, dazu billige Blätter, sprechende Beweise für lebenskräftige Blüte echt christlicher Kunst, prächtige für jedes nicht anspruchsvolle Bürgerhaus, für Klöster und Priester geeignete Farbendrucke. Jeder bewahrt die Eigenart des Künstlers, so daß Monotonie

vermieten ist. Fugel und Holtmann sind kräftige Maler, Commans ist ein tüchtiger Zeichner, Hieronymi hat viel von Steinle geerbt, Windhausen von den alten flämischen Meistern.

Die heilige Eucharistie und ihre Verherrlichung in der Kunst. Von P. D. Corbinian Wirz O. S. B. Zweite Auflage. Mit Titelbild in Lichtdruck und 97 Abbildungen im Text. 8° (80) M.-Gladbach 1913, Kühlen. *M* 1.80; geb. *M* 2.70

Das Buch war wie ein Treffer ins Schwarze; denn in wenigen Wochen gingen 5000 Exemplare ab, und jetzt liegt das 6.—10. Tausend vor. Es verdient den beispiellosen Erfolg, weil es durch schöne Ausstattung, ansprechenden Text, reiche Illustration und geringen Preis dem vom Papste wachgerufenen Verlangen nach eifrigerer Verehrung und Verwertung der Eucharistie in der glücklichsten Weise für die weitesten Kreise entgegenkommt.

Die Kunst dem Volke. gr. 4° München 1913, Allg. Vereinigung für christliche Kunst. Jede Nummer 80 *Pf.*

Nr 14. **Die Künstlerfamilie der Robbia.** Von Dr Oskar Doering-Dachau. Mit 60 Abbildungen. (40)

Nr 15. **Die Altschwäbische Malerei.** Von Dr Joh. Damrich. Mit 50 Abbildungen. (40)

Luca, der Begründer und Träger der Schule der Familie Robbia, war geboren 1399 und starb 1482. Von den 1200 ihr zugeschriebenen Werken hat er in glasiertem, bemaltem Ton zu Florenz sicher 70 selbst hergestellt und mit tiefer Frömmigkeit durchdrungen. Die große Anzahl der Aufträge, welche seiner Werkstätte erteilt wurden, bewogen seinen Neffen und Nachfolger Andrea, einen Freund der Franziskaner, sowie dessen Söhne Girolamo, Giovanni und Luca, der Dominikaner war, mehr und mehr dem Zeitgeist, den Ideen der Florentiner Renaissance und den Folgen eines Massenbetriebes nachzugeben, aus dem Idealismus in einen gemäßigten Realismus einzulenken; doch blieben sie immer im ernsteren Geiste der mittelalterlichen Kunst bis 1529. Wie die Robbia in Florenz, stand in Deutschland die schwäbische Malerschule dem katholischen Volke sehr nahe. Sie richtete im Anfang ihr Augenmerk auf die Darstellung des idealen Menschen, der Heiligen, kam aber dann immer mehr zum Porträt mit seinen wirklichen, alltäglichen Gestalten, in den Dienst der Reichen und erlosch nach der Mitte des 16. Jahrhunderts. Ihre wichtigsten Vertreter sind in Ulm Moser um 1431, Schüchlin (gest. 1505), Zeitblom und Schaffner, in Memmingen Strigel (gest. 1528), in Nördlingen Herlin, in Augsburg Holbein der Ältere, Burgkmair (gest. 1531), und als letzter Amberger 1561. Wie die früheren 13 Nummern, geben auch diese zahlreiche große und schöne, für alle passende Bilder, einen anziehenden, gründlichen Text bei fabelhaft billigem Preise, der sich bei Bezug von 20 dieser Nummern noch auf 50 Pfennig ermäßigt. Was kann jemand mehr verlangen? Fördert also das wichtige Unternehmen durch Verbreitung der Hefte in Vereinen und Aufnahme derselben in Volksbibliotheken. Sie verdienen es.

Neue Bilder. Zwei große Farbendrucke in Imperialfolio hat Joseph Müller in München zu je 8 Mark veröffentlicht. Der erstere zeigt nach einem Gemälde von E. Wuttke die Engelsbrücke mit ihrem großen Mausoleum, im Hintergrunde die Peterskirche, alles vom rosigen Lichte der untergehenden Sonne verklärt. Das effektvolle Blatt ist für Rompilger eine schöne Erinnerung. Im zweiten hat Fr. Ägidius Reder S. D. S. den heiligen Erzengel Raphael dargestellt in Anlehnung an die Beuroner Schule und an alte Mosaiken. Den Hintergrund beleben zwei grau in grau, reliefartig ausgeführte Szenen aus der Geschichte des Tobias. Es ist etwas Neues und empfiehlt sich dadurch, daß es mehr Kraft enthält und den Engel majestätischer gibt als die landläufigen, auf weichlichen französischen Mustern

beruhenden Bilder. Obwohl es stark abweicht von der seit Jahrhunderten dem deutschen Volke liebgewordenen Auffassung der Engel, wird es doch wohl manche Freunde finden.

Wo die Bündnertannen rauschen. Erzählungen von P. Maurus Carnot. 8° (302) Zürich (o. J.), Art. Institut Orell Füßli. *Fr.* 3.—; geb. *Fr.* 4.—

Wer dem feinsinnigen Benediktinerpoeten von Disentis einmal gelauscht hat und seine so ganz in die Farben seiner teuren Bündnerheimat getauchten Lieder und Erzählungen kennt, wird immer wieder mit Lust nach seinen Büchern greifen. Drei Erzählungen bringt der neueste Band: Das Fräulein von Zernez (aus dem Gotteshausbunde), Der Kaplan von Selva (aus dem Grauen Bunde), Der wilde Mann (aus dem Zehngerichtenbund). Uns hat am tiefsten die schlichte, aber so innerlich wahre Seelengeschichte des Kaplans von Selva ergriffen. Die beiden andern, die um die Burgen und Ahnenbilder der beiden alten Adelsgeschlechter Planta und Salis spielen, klingen wie eine in Prosa gesetzte Romanze. Beide sind reich an prächtigen Szenen und Gestalten; doch fehlt ihnen etwas wie innere Geschlossenheit, und zumal die erste versprüht zum Schlusse wie eine feurige Rakete. Aber in allen dreien weht echte Poesie, nicht die moderne, sondern die der lieben alten Romantik.

1. **Kurzgefaßte Hebräische Grammatik.** Von Dr Karl Holzhey. 8° (VIII u. 120) Paderborn 1913, Schöningh. *M* 2.60
2. **Hebräische Schulgrammatik.** Von J. P. Baltzer. Fünfte Auflage. 8° (VIII u. 144) Stuttgart 1913, Metzler.

Neben Lehrbüchern, die auf ein höheres wissenschaftliches Niveau gehoben sind, dafür aber auch an Schüler und Lehrer ungewöhnliche Anforderungen stellen, haben praktische Schulgrammatiken, die sich ein leichter erreichbares Ziel stecken und es vorab auf leicht verständliche Fassung des Lehrstoffs absehen, ihre volle Berechtigung. Die erste Einführung in die biblische Sprache des Alten Testaments wird an der Hand solcher Schulgrammatiken, namentlich bei Gymnasiasten, viel leichter und wirksamer erreicht. Von diesem Gesichtspunkte aus begrüßen wir die beiden Werke von Holzhey und Baltzer. Das an zweiter Stelle genannte hat sich seit 30 Jahren schon viele Freunde erworben und tritt zum fünftenmal ins Leben. Früher laut gewordenen Wünschen und Ausstellungen ist mannigfach Rechnung getragen worden. Der schöne Druck, zumal der Verbalparadigmen, und die praktische Vorführung des Stoffs werden immer Hauptvorzüge der Baltzerschen Grammatik sein. Manche Einzelheiten, auf die wir uns hier nicht einlassen können, bedürften wohl einer richtigeren bzw. leichteren oder übersichtlicheren Fassung und die Syntax wohl einer kleineren Erweiterung. — Holzhey hat einen gewaltigen Stoff in seine Grammatik hineingearbeitet, gewiß ein großer Vorzug. Nur scheint uns in der Syntax das Poetische, das Seltene und nur ausnahmsweise Vorkommende zu sehr mit dem Gewöhnlichen und Regelmäßigen auf eine Stufe gestellt zu sein und ist als solches oft nicht gekennzeichnet. Zum Schaden der Übersicht ist im ganzen Buch kein Kleindruck in Anwendung gekommen. Anstatt die Schwursätze als elliptische Selbstverwünschungen hinzustellen, könnte man mit ebensogutem Recht an die ganz ähnliche Form deutscher Verwunderungs- oder Warnungssätze erinnern („Wenn du dir nicht den Tod holst!" = du holst dir gewiß den Tod). Trotz gelegentlicher Versehen bietet die Grammatik so viel des Guten, daß sie wohl zu empfehlen ist. Der Verfasser zeigt sich mit den Problemen und Ergebnissen der semitischen Sprachforschung wohl vertraut. An abgesprungenen Vokalen, nur halb sichtbaren Konsonanten ist freilich kein Mangel. — Bezüglich beider Grammatiken noch die Frage: Wo haben in der Literatur, in die diese Lehrbücher einführen wollen, die Finalbuchstaben den (Baltzer § 46; Holzhey § 3e) angegebenen Zahlenwert?

Miszellen.

Dem Geschichtschreiber der Päpste. Hofrat Ludwig v. Pastor, Direktor des österreichischen historischen Instituts in Rom und o. ö. Professor der Geschichte an der Universität Innsbruck, feierte am 31. Januar seinen 60. Geburtstag. Es ist ein geradezu staunenswertes Bild rastloser forschender, darstellender und organisierender Gelehrtenarbeit, aber auch ganz außerordentlicher Erfolge, das uns Prof. Philipp Dengel in der zu dieser Gelegenheit erschienenen Festschrift entwirft. — Das österreichische historische Institut in Rom. 1901—1913. Festgabe, Ludwig v. Pastor zum 60. Geburtstage am 31. Jänner 1914 dargebracht von Prof. Dr Philipp Dengel. Mit drei Bildern. Lex.-8° (VI u. 102) Wien u. Freiburg 1914, Herder. *M* 5.—. Das allgemeinste Interesse erweckt natürlich das literarische Werk des Jubilars, an der Spitze seine epochemachende „Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters" mit ihren bereits sechs bzw. sieben stattlichen Bänden, die sich ebenso durch die Eröffnung und Verwertung zahlreicher bisher verschlossener Quellen, als auch durch ihre fesselnde Darstellung auszeichnet und wegen ihrer rückhaltlosen Objektivität und Wahrheitsliebe bei Freund und Feind die allseitigste Anerkennung gefunden hat: „ein über den Streit der Parteien erhabenes Meisterwerk moderner Geschichtsschreibung". Kaum war davon der erste Band in zweiter und der zweite in erster Auflage erschienen, als 1891 mit dem Tode Johannes Janssens das wissenschaftliche Erbe des Geschichtschreibers des deutschen Volkes eine neue, schwere Bürde auf Pastors Schultern legte. Aber er zeigte sich doppelter und dreifacher Arbeit gewachsen. Nachdem er schon 1892 ein anziehendes Lebensbild seines heimgegangenen Lehrers und Freundes veröffentlicht hatte, gab er 1893 nicht weniger als drei Bände der Janssenschen Geschichte in vermehrter und verbesserter Auflage heraus. Und nun verging bis heute kein Jahr, wo nicht ein oder zwei Bände Janssen oder ein neuer Band oder eine neue Auflage der Papstgeschichte erschienen wäre. Der Vorwurf der Einseitigkeit, den man anfangs auf der Gegenseite der Geschichte des deutschen Volkes zu machen liebte, ist dank der Bearbeitung Pastors verstummt, ja hat auch dort ausgesprochener Anerkennung Raum gemacht. Dazu floß aus der nimmer müden Feder des Gelehrten noch eine ganze Reihe weiterer, bedeutender Arbeiten, wie die kritischen Streifzüge zur Beurteilung Savonarolas, die zweibändige Biographie August Reichenspergers, das so eindrucksvolle Leben Max v. Gagerns, die ungedruckten Akten zur Geschichte der Päpste, die Reise des Kardinals Luigi d'Aragona durch Deutschland usw. 1517—1518 und andere, die hier ebenso wie die Artikel in den verschiedensten Zeitschriften übergangen werden müssen. Seit 1900 erschienen unter Pastors Leitung neun Bände der „Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes" und seit 1910 zwei Bände der „Publikationen des österreichischen historischen Instituts in Rom". Diese führen uns zum zweiten großen Gebiete seiner Tätigkeit.

Am 18. März 1901 wurde nämlich Hofrat Pastor als Nachfolger Theodor v. Sickels zum Direktor des Istituto storico austriaco ernannt, „der rechte Mann am rechten Platze", wie Kaiser Franz Joseph in der ihm gewährten Audienz erklärte. Seitdem residierte er im Wintersemester zu Rom Via della Croce 74/76, während er im Sommersemester in Innsbruck seine Vorlesungen hielt. Zu der bisher rein wissenschaftlichen Arbeit kam eine umfassende organisatorische Tätigkeit hinzu. Die Arbeitsräume des Instituts mußten erweitert und vor allem die Bibliothek bedeutend ergänzt werden. Ferner tat der neue Direktor erfolgreiche Schritte, um den nach Rom zielenden jungen österreichischen Gelehrten die Erwerbung der ordentlichen oder außerordentlichen Institutsmitgliedschaft zu erleichtern, unterstützte mit Rat und Tat die „böhmische historische Expedition" sowie die historische Expedition der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Krakau, unterhielt vielfache und rege Beziehungen zu den übrigen in Rom domizilierten Forschungsinstituten von Deutschland, Italien, Frankreich, Belgien usw. und erteilte auswärtigen wissenschaftlichen Korporationen und einzelnen Gelehrten bereitwillige Auskunft. Seine Hauptaufgabe aber war die Leitung der eigentlichen Institutsarbeit, die sich zunächst auf zwei Gebiete erstreckte: auf die Herausgabe der Nuntiaturberichte aus Deutschland mit ergänzenden Aktenstücken für 1560—1572 (bisher zwei Bände), sowie der Korrespondenz zwischen der römischen Kurie und den Legaten des Konzils von Trient unter Pius IV. (bisher drei Bände). Als drittes gemeinsames Arbeitsfeld erwählte Pastor 1905 die sog. Nuntiature di Paci des Vatikanischen Archivs von 1658 bis 1714, welche die Berichte der von den Päpsten zu den damaligen großen europäischen Friedenskongressen entsandten Vertreter und die ihnen erteilten Weisungen enthalten und den Anteil der römischen Kurie an diesen diplomatischen Aktionen klarlegen. Endlich schuf er 1910 das schon oben erwähnte Publikationsorgan des Instituts, in welchem die fachwissenschaftlichen Arbeiten seiner Mitglieder ungehinderte und entsprechende Aufnahme finden sollten.

Noch ein doppelter Ruhmestitel darf nicht unerwähnt bleiben: Ludwig v. Pastor war es nämlich, der als junger Forscher dem Papste Leo XIII. ein Promemoria über die welthistorischen Schätze des Vatikans überreichte und so von entscheidendem Einfluß auf die Öffnung des Vatikanischen Archivs für die gesamte Gelehrtenwelt im Jahre 1883 wurde. Und zwanzig Jahre später ist es wiederum Ludwig v. Pastor gewesen, der in einer ihm am 17. Oktober 1903 gewährten Audienz Papst Pius X. zu der Erklärung bewog, die von Leo XIII. angeordnete Eröffnung des Archivs sei eine der größten Taten seines Pontifikates und die Befugnis seiner freien Benutzung solle für die Gelehrten aller Länder unverändert fortbestehen.

Daß dieses so vielseitige und erfolgreiche Wirken Pastors nicht ohne Anerkennung bleiben konnte, liegt auf der Hand. Viele wissenschaftliche Akademien und gelehrte Gesellschaften haben ihn im Laufe der Jahre zu ihrem Mitgliede erkoren. Sein Kaiser ernannte ihn zum Hofrat, erhob ihn in den erblichen Adelstand und verlieh ihm das österreichisch-ungarische Ehrenzeichen für Kunst und Wissenschaft. Die Päpste Leo XIII. und Pius X. würdigten ihn ihres fortwährenden Vertrauens. Papst Pius schmückte ihn mit dem Großkreuz des

Gregoriusordens. — Unter sein Bildnis, das den Kopf der Festgabe ziert, hat der hochgeehrte Jubilar das Motto geschrieben: Vitam impendere vero. Wir sind sicher, daß ihm über alle äußere Ehrungen, die er verdienterweise erfahren hat, jenes köstliche Bewußtsein geht, durch sein Forschen und Mühen mehr als einmal einer bis dahin ungekannten oder gar verkannten Wahrheit zur gebührenden Anerkennung und zum vollständigen Siege verholfen zu haben. Unser herzlicher Glückwunsch ist, daß ihm noch recht viele Jahre gleich erfolgreichen und segensreichen Wirkens beschieden werden mögen. **K. Kirch** S. J.

„Das Lebenswerk" Hermann v. Sodens. Wer immer mit der theologischen Welt Fühlung gehalten, hat seit einem Jahrzehnt immer und immer wieder ein Werk nennen hören, dessen Abschluß mit größter Spannung erwartet wurde. Und als in diesen Tagen unsere Blätter von dem bedauerlichen Unfall berichten mußten, dem am 16. Januar Hermann v. Soden zum Opfer gefallen war, kehrten die Gedanken unwillkürlich zu der großen Schöpfung zurück, die der Verunglückte vor wenigen Monaten hatte zu Ende bringen dürfen. Sein „Lebenswerk" hat er selbst es genannt, der Mann, der sein ganzes Leben in der Seelsorge gestanden, der mehr denn 25 Jahre als Prediger an der Jerusalemskirche zu Berlin gewirkt, der ganz im praktischen Leben aufzugehen schien und bis zuletzt den lebendigsten Anteil an den caritativen und sozialen Bestrebungen seiner Gemeinde genommen hat. Es ist gewiß nichts Alltägliches, wenn ein solcher Mann sich noch mit Kraft und Erfolg dem wissenschaftlichen Arbeiten weihen konnte, etwas Außerordentliches, daß Regierung und Fakultät in Berlin v. Soden die Anerkennung seiner Verdienste um die Wissenschaft durch die Berufung an die Universität vor aller Welt aussprachen.

Auch wir Katholiken können an Hermann v. Sodens „Lebenswerk" nicht vorübergehen, und für lange Jahre wird es ein für uns unentbehrliches Hilfsmittel bleiben. Hätten wir aus v. Sodens Hand nur die Auslegung einer Anzahl von neutestamentlichen Schriften in H. J. Holtzmanns Handkommentar zum Neuen Testament, unter denen die zum Hebräerbrief zum Teil neue Wege geht, und wären dazu auch die kleineren Schriften zu nennen, etwa die Broschüre: „Hat Jesus gelebt?", die in mehr als zwanzigtausend Exemplaren verbreitet worden, v. Soden wäre für uns auf Grund dieser Betätigung einer aus der nicht geringen Zahl links gerichteter protestantischen Theologen, deren Arbeiten vielleicht da und dort auch uns dienlich sind und nützliche Fingerzeige geben. Mehr nicht.

Was v. Sodens Namen dauernde Bedeutung verleiht und ihn über bald vorübergehende Erscheinungen emporhebt, das ist sein Schaffen auf dem Felde der neutestamentlichen Textkritik. Er selbst hat das wohl empfunden, als es ihm vor nicht einem Jahre vergönnt war, das Geleitwort zum Schlußband zu schreiben.

Das Neue Testament in seiner ältesten erreichbaren Textgestalt, das war das Ziel, dessen Erreichung Hermann v. Soden sich vorgesteckt hatte. Wie viele vor ihm hatten sich schon an der schwierigen Aufgabe versucht! Welch weiter und mühsamer Weg von Mill bis Griesbach, von Lachmann bis Tischendorf,

Westcott-Hort und Bernhard Weiß! Wie oft war das Problem aufgenommen worden, und wie gering war die Befriedigung über die gebotene Lösung! Kein Wunder, daß zuletzt Ermüdung und Entmutigung das Wort geprägt: Weiter ist überhaupt nicht mehr zu kommen.

Hermann v. Soden machte sich dennoch ans Werk. Nicht umsonst hatten die Vorgänger seit gerade zweihundert Jahren gearbeitet, Handschriften entdeckt und verglichen, die Methoden ausgebildet, im einzelnen und in der Gruppierung sichere Ergebnisse gewonnen. Es galt, von Anfang an auf das Ganze zu schauen, danach folgerichtig und fest den Plan zu entwerfen. Für die materielle Sicherung des Unternehmens trat eine Dame ein, deren Großmut das Werk bis zum Ende begleitete und vor großen Opfern nicht zurückscheute — bis zu 200 000 Mark stiegen zuletzt die Kosten.

Ganze Arbeit hatte eine doppelte Voraussetzung: Vollständigkeit in der Beschaffung und Bearbeitung des Materials, Vollständigkeit im Beherrschen desselben. Welche Arbeitsleistung damit erfordert wurde, weiß nur der zu ermessen, der einen Einblick in die fast erdrückende Masse von Textzeugen, Handschriften, Übersetzungen Kommentaren und Zitaten getan und in die Vielgestaltigkeit der Probleme einigermaßen eingedrungen ist. Noch nie hat ein Text zu seiner Herstellung in ähnlicher Weise menschlichen Scharfsinn und Ausbauer herausgefordert.

Die Riesenarbeit war von einem einzigen Manne nicht zu bewältigen. Zum wenigsten mußten für den ersten Teil der Aufgabe Hilfskräfte gewonnen werden, wenn das Werk sich nicht unabsehbar in die Länge dehnen sollte. v. Soden sah sich nicht getäuscht, mehr als 40 Gelehrte haben sich im Laufe der Jahre in den Dienst der großen Sache gestellt, durch Aufsuchen und Aufnehmen der Handschriften, wie Verarbeitung des Materials den Leiter unterstützt. Wo immer griechische Handschriften des Neuen Testaments lagen oder vermutet werden konnten, von England bis zum Sinai und Ägypten, von Spanien bis nach Rußland, in Albanien nicht weniger als in Paris, wurde gesammelt und geforscht, um alle Handschriften zu erkunden und nach Inhalt und Wert zu prüfen. Mit dieser Neuaufnahme der Zeugen verband v. Soden eine völlig neue Benennung derselben, ein Schritt, der freilich gewagt erscheinen mußte, nachdem die Handschriftenzeichen längst in den Gebrauch der Gelehrten übergegangen waren, und der in der Tat von mancher Seite schärfste Mißbilligung erfahren hat[1].

Das Voranschreiten der Arbeit kann hier nicht in den einzelnen Stadien geschildert werden, es interessiert nur den Exegeten. Es ist nur zu begreiflich, daß Jahre vergingen, bis das Bild sich so weit geklärt hatte, daß drei Textformen scharf umrissen nicht bloß in allgemeinen Linien festgestellt werden konnten. Von drei Rezensionen der neutestamentlichen Textkritik hatte man schon lange gesprochen und über eine derselben hatte man seit 100 Jahren Klarheit gewonnen, wenn sie auch

---

[1] v. Sodens System kann Geist und praktische Brauchbarkeit sicherlich nicht abgesprochen werden. Durch doppelte Bezeichnung, einen griechischen Buchstaben und darauffolgende Zahl, wird jede Handschrift dem Inhalt wie der mutmaßlichen Entstehungszeit nach charakterisiert, Angaben, die dem Gelehrten gewiß eine willkommene Orientierung bieten, aber infolge der Doppelbenennung, namentlich bei der Anwendung vierstelliger Zahlen die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit von Schreib- und Druckfehlern unangenehm steigern.

zu Anfang ganz anders eingeschätzt wurde als heute. v. Soden bestätigte damit die Ergebnisse seiner Vorgänger und erkannte mit ihnen in dieser Textgestalt die sog. byzantinische Rezension, sie war der offizielle Text der byzantinischen Kirche, nach ihrer Heimat Antiochien, wo sie zu Beginn des 4. Jahrhunderts entstanden, syrische, nach ihrem Bearbeiter Luzianische Rezension benannt. In der Bestimmung der beiden andern Formen trat v. Soden in Gegensatz zu seinen Vorgängern. Wohl hatten auch aus ihrer Zahl einige von afrikanischem oder alexandrinischem Text gesprochen, allein in der Umschreibung dieses Textes geht v. Soden eigene Wege. Eine verhältnismäßig kleine Gruppe von Zeugen vertritt diesen Text, allerdings sind es gerade einige der berühmtesten Handschriften, deren Namen der Gebildete so oft gehört hat, wie Sinaiticus, Vaticanus, ihr Geltungsbereich war Ägypten. Die dritte Rezension konnte erst nach den beiden andern herausgearbeitet werden. Für v. Soden ergab sie sich nach der Umgrenzung der syrischen und ägyptischen fast von selbst. Aber ihre Herstellung ließ sich nur durch sorgfältige Arbeit und tiefes Eindringen erreichen, der Entdecker selbst vermochte kaum eine Handschrift namhaft zu machen, die als reiner Typus dieser dritten, palästinischen Rezension vorgestellt werden durfte.

Einen unleugbaren Fortschritt bedeutete diese Rekonstruktion der drei Grundtypen unseres Textes, eine Einsicht war damit gewonnen, die sofort die weitere Frage hervorrief: Steht hinter den Rezensionen ein und derselbe Text? Mit der Bejahung dieser Frage war die Untersuchung vor die letzte, aber schwierigste Aufgabe gestellt. Die griechischen Handschriften hatten den Forscher schon bei der Zeichnung des gemeinsamen Grundtextes der Rezensionen im Stich gelassen. Tastend und prüfend hatte er sich den Weg suchen müssen. Nun fand er sich Texten des ausgehenden 2. und anhebenden 3. Jahrhunderts gegenüber, zum Teil wurden sie ihm geboten in den Zitaten der Kirchenlehrer oder in der altlateinischen und altsyrischen Übertragung, Zeugen, die sich nicht mehr aus der mühsam gewonnenen Grundform erklären ließen. Hier lag das große Problem, das bisher noch allen Lösungsversuchen getrotzt hatte. Wie mußte das Endurteil lauten im Streit mit den seltsamen und eigenartigen Lesarten der ältesten Zeugen? Für die Evangelien nannte v. Soden als Erklärung den einen Namen Tatian, für die Briefe des hl. Paulus den des Marcion. Was bedeuten diese Namen? Tatians Evangelienharmonie, das sog. Diatessaron, eine Zusammenarbeitung der vier Evangelien, hat durch seinen Einfluß die große Zahl der sachlichen Varianten in unsern Evangelien zu verantworten, die Zusätze im Text der Apostelgeschichte gehen von einer Überarbeitung aus, die vielleicht demselben Tatian zur Last zu legen ist. Marcion endlich, der bekannte Gnostiker aus der Mitte des 2. Jahrhunderts, ist durch seine Bearbeitung der Paulusbriefe der Urheber des Zwiespaltes in der Überlieferung geworden.

Das Ei des Kolumbus hat ein bekannter katholischer Gelehrter v. Sodens Lösung mit Bezug auf die Evangelien genannt. So einfach sollte zuletzt das verwickeltste und dunkelste aller textkritischen Probleme sich entwirren lassen! Freilich bis v. Soden auf diese einfache Formel gekommen war, welche Arbeit und welches Durchdringen des ungeheuern Stoffes waren da erst notwendig gewesen! Nicht einige Handschriften, wie bei den Klassikern, nicht einige Dutzend, wie bei einigen Kirchenvätern, waren zu beurteilen und zu ordnen, Hunderte, bei den Evangelien weit über tausend Zeugen, mußten vernommen, ihre Aussagen geprüft, einander

gegenübergestellt, fast alle nur denkbaren Beziehungen und Beeinflussungen erwogen werden. Nur ein ungewöhnliches Maß von Unparteilichkeit, gepaart mit der Fähigkeit, große Gebiete zu überschauen und bei aller Aufmerksamkeit auf das Kleinste das Große nicht aus dem Auge zu verlieren, konnten hier zum Ziele führen und vor Mißerfolg bewahren.

Die fast ins Unermeßliche gehenden Anforderungen machen es verständlich, daß das gewaltige Werk die Ausdauer seines Schöpfers in hohem Grade in Anspruch nahm. Als im Jahre 1902 der erste Teil der Untersuchungen ans Licht trat, waren schon sechs Jahre hingebendster und angestrengtester Arbeit verflossen, und es wurde 1910, bis der untersuchende Teil endlich vollendet vorlag. Daß für v. Soden diese Jahre eine Zeit des Voranschreitens gewesen sind, daß er an manchem Punkte die frühere Auffassung berichtigte, kann den verständigen Beurteiler nicht befremden. An den Grundlagen des Baues, an seinem Plan hat v. Soden nichts mehr geändert. Und als das Erscheinen des zweiten Teiles der Untersuchungen 1907 auf mancher Seite Erstaunen und zum Teil berechtigten Widerspruch geweckt hatte, verkündete der Forscher drei Jahre später, daß er das Vertrauen auf seine Schöpfung nicht eingebüßt, sondern durch die fortschreitende Erkenntnis darin nur bestärkt worden sei.

Noch drei Jahre, und der Schlußband brachte den ersehnten Text. Sechzehn Jahre waren vergangen, seitdem v. Soden sich mit dem Werk beschäftigt, mehr als zehn Jahre, seitdem die erste Veröffentlichung erfolgt war. Wie oft hatte der Termin der Vollendung hinausgeschoben werden müssen; sollte hier das Wort des Evangeliums seine Anwendung finden: Hic homo coepit aedificare et non potuit consummare? Um so größer ist die Befriedigung darüber, daß der Bau trotz aller Schwierigkeiten und Fährlichkeiten durch den Schlußstein gekrönt worden ist.

Wer berufen ist, über v. Sodens Werk zu urteilen, wird in ihm eine wissenschaftliche Großtat anerkennen und dem Schöpfer willig Treue und Gewissenhaftigkeit in der Einzelforschung wie imponierende Meisterschaft in der Beherrschung und Anordnung zugestehen. Die Kritik hat sich das Recht nicht versagt und wird es sich nicht versagen, mit scharfem Meißel und starkem Hammer den Bau vor allem auf die Tragfähigkeit seiner Grundlagen zu prüfen, sie wird auch gewiß an einzelnen Bausteinen wie an dem Aufbau Angriffsflächen entdecken. Die Arbeit am Urtext des Neuen Testaments ist auch mit der Riesenleistung Hermann v. Sodens nicht zum völligen Abschluß und Stillstand gekommen. Dem Meister selbst hat nichts ferner gelegen als die Absicht, der Wissenschaft ein Halt zuzurufen. Er weist auf Probleme hin, die seine eigene Arbeit unberührt gelassen oder nur gestreift, auf Probleme, deren Aufgreifen vielleicht über die Ziele hinausführen wird, die v. Soden angedeutet hat. Bescheidet sich ja der Gelehrte beim Abschied von seinem „Lebenswerk" mit dem schönen Wort: In magnis et voluisse sat est. So hat Hermann v. Soden am 27. Januar des vorigen Jahres geschrieben. Der 16. Januar 1914 hat den Mann, der das Wort ausgesprochen, in so beklagenswerter Weise seinem Werk und dem ganzen Lebensschaffen entrissen. Und wenn unser Bedauern zuerst dem Menschen gilt, so gilt

es nicht weniger dem Gelehrten, in dessen Geist Plan und Aufriß des gewaltigen Baues Leben gewonnen und fortgelebt, der darum auch wie keiner berufen war, an den nun erst einsetzenden wissenschaftlichen Auseinandersetzungen über seine Arbeit teilzunehmen und sie zu rechtfertigen. Eine weitere kostbare Gabe, die periodisierte Geschichte des neutestamentlichen Textes, war uns noch in sichere Aussicht gestellt. Dürfen wir sie noch erhoffen?

Waren bisher die großen Ausgaben von Tischendorf und Westcott-Hort auch für den katholischen Exegeten ein notwendiges Rüstzeug, so wird für eine lange Zukunft Hermann v. Sodens „Lebenswerk" ein unentbehrliches Hilfsmittel sein zum wissenschaftlichen Studium des Neuen Testamentes, solange nicht ein katholischer Forscher eine gleichwertige Ausgabe bietet.

August Merk S. J.

Ein Indolog über die moderne Theosophie. Je dreister die Urheber der heutigen theosophischen Bewegung sich rühmen, uralte indische Weisheit zu lehren, obwohl sie den Befähigungsnachweis dazu nie erbrachten, und je zuversichtlicher darum arglose Gemüter glauben, durch den Anschluß an sie den Zusammenhang mit einer wissenden morgenländischen Vergangenheit wiederzugewinnen, desto erwünschter kommen die Nachprüfungen, denen von Zeit zu Zeit Fachleute das beweislos Behauptete unterwerfen. So erörtert im Schlußabschnitt eines soeben erscheinenden Buches[1] J. S. Speyer, Professor für Sanskrit und vergleichende Sprachwissenschaft an der Universität Leiden, den Einfluß der indischen Theosophie auf das Abendland. Er verzeichnet drei Formen, unter denen diese in der neuesten Zeit mit verhältnismäßig starkem Erfolg in Europa und Amerika gepredigt wurde: Die Lehre der modernen Vedantaanhänger, die den Vedanta als höchste Wahrheit verkünden (Deussen wird hier besprochen), den Neobuddhismus (der viel verbreitete „Buddhistische Katechismus" von Subhadra Bhikschu erfährt an dieser Stelle eine scharfe Kritik) und endlich die von Helena Petrowna Blavatsky herrührende Theosophie[2].

„Wer ist nun diese Frau Blavatsky und was ist ihre Theosophie? Diese Theosophie ist ein sonderbarer Mischmasch von indischen, vorderasiatischen und mittelalterlich abendländischen Theorien, wozu noch allerlei aus dem Spiritismus kommt, ihre Bausteine hat sie (Blavatsky) überall her genommen und daraus ein System errichtet, das sie in sehr dicken Büchern, voller Mystik und Orakelsprüche, mit außerordentlichem Talent niedergelegt hat" (S. 314). Wie in diesen Blättern (LXXIX 399 f 479 ff) bereits dargelegt wurde, muß schon die Ursprungsgeschichte der modernen

---

[1] Die indische Theosophie. Aus den Quellen dargestellt. Leipzig 1914.

[2] Zu bemerken ist nebenbei, daß Speyers Buch das Wort Theosophie sonst nicht in dem pseudomystischen Sinne gebraucht, den es bei uns gewöhnlich hat, vielmehr allgemeiner als Wissen von Gott, religiöse Seite der Weltanschauung. Auch das müssen wir anmerken, daß Speyer dem Christentum nicht die ihm zukommende überragende Stelle einräumt, sondern es gelegentlich als ein bloß natürliches Erzeugnis der Geschichte hinstellt, woraus sich dann von selbst ergibt, daß er auf die indische Theosophie für die religiöse Hebung der Menschheit zu große Hoffnungen setzt.

Theosophie, im besondern das abenteuerliche Leben, die pathologische Persönlichkeit, der verworrene Entwicklungsgang ihrer Begründerin jedermann mit lebhaftestem Mißtrauen erfüllen. „Spiritistische Séancen waren ihre erste Lehrschule. ... Darauf studierte sie ohne Methode und kritiklos allerlei mittelalterlichen und orientalischen Okkultismus. Der Schlußeffekt dieses Studiums war, daß sie die Karmalehre annahm und indische Ausdrücke verkehrt gebrauchte. Wo ist hier die ‚Wissenschaft', welche die modernen Theosophen, wie sie behaupten, nicht nur verfechten, sondern auch besitzen?" (S. 323.)

Die neuen „Weisheitslehrer" betonen, daß sie die glücklichen Erben der indischen Geheimlehre seien. Speyer aber stellt fest, daß es keine solche Geheimlehre mehr gibt. So streng die Inder früherer Zeiten Uneingeweihte von ihren religiösen Urkunden fernhielten, heute kann zum Studium der indischen Religion und Philosophie jedermann ungehindert und unbeschränkt alle Quellen benutzen. Freilich Frau Blavatsky weiß mehr. In den Pässen des Gebirges Kuenlun in Tibet, hinter dem westlichen Tsaidam, in einer unwirtlichen Gegend, wo außer ihr noch kein Europäer den Fuß hingesetzt hat, gibt es unterirdische Höhlen voll von geheimen Weisheitsbüchern in solcher Unzahl, daß das Britische Museum sie nicht fassen könnte. In einem dieser verschwiegenen Depots, dessen Namen sie trostloserweise nicht nennen darf, liegt das berühmte Buch Dzyan oder Dzan, das älter ist als die Wedas, geschrieben in einer Sprache, die der gesamten Sprachwissenschaft fremd blieb, dem aber sie ihre Geheimlehre entlehnt hat. Speyer findet es nur merkwürdig, daß sie diese Weisheit, die sie vor 1858 in Tibet erfahren haben soll, erst in ihrem weit späteren Buche „Geheimlehre" (Secret Doctrine) kundgab, dagegen in der „Entschleierten Isis" (Isis unveiled) noch ganz andere und auch entgegengesetzte Dinge vorbrachte.

Die orthodoxen Theosophen bauen in letzter Linie auf die Mahatmas, die menschheitsalten Brüder der „großen weißen Loge", jene meistenteils unsichtbaren Vollendeten in Tibet, die den Gang der Geschichte lenken und die Häupter der „Theosophischen Gesellschaft" inspirieren. Unser Indolog erinnert daran, daß man in Tibet nichts von solchen Wesen weiß, daß das Wort mahâtma als Titel im Sanskrit nicht vorkommt, auch niemand in Tibet Sanskrit spricht, daß die Mahatmabriefe an Blavatsky in der Orthographie dieser Russin und keineswegs in tibetanischem oder indischem Stil und Gedankengang geschrieben waren.

A. P. Sinnett, einer der ältesten indischen Freunde der Gründerin, hat in seinen Büchern nach angeblichen Mahatmamitteilungen das theosophische Lehrgebäude dargestellt. „Es wäre unnütz, den Unsinn, das oberflächliche Wissen und die Verwirrung der Ideen, durch die sich das hier vorgeführte System auszeichnet, im einzelnen anzugeben. Man sieht es mit einem halben Blick" (S. 318). Ein auffälliges Lehrstück ist z. B. die ständige Wiederkehr der Siebenzahl im Aufbau wie der Geschichte des Makrokosmos und Mikrokosmos. So gibt Sinnett als Mindestzahl der Inkarnationen eines Menschen in einer Weltperiode 2×7^3. Dagegen versichert Speyer, daß kein Inder wisse, wievielmal er in dieser oder jener Existenzform gelebt hat oder leben wird. Bei den sieben Prinzipien oder Wesenheiten des Menschen weist Speyer nach, wie Frau Blavatsky aus bloßen

Modifikationen eines und desselben Prinzips kurzerhand mehrere Prinzipien macht, einem auch einen Namen gibt, der den Sanskritisten in Verzweiflung bringt. „Nirgends besser als in den Willkürlichkeiten im Umgehen mit diesem Namen zeigt sich, wie oberflächlich ihre Kenntnis von indischen Dingen ist. . . . Auch mit Buddha und dem Buddhismus wird umgegangen, daß es eine Art hat“ (S. 320).

Irrtümer in den höchsten Fragen der Philosophie und Religion sind immer zu beklagen; der Verfasser warnt aber auch vor den besondern seelischen Gefahren, die in der künstlichen Hervorrufung mystischer Zustände liegen. Soweit die Theosophen sich nicht mit bloßer Theorie oder einer bloßen Ethik begnügen, was allerdings vielfach der Fall ist, sondern auf die tatsächliche Erzwingung der Selbsterkenntnis des Absoluten im innersten Ich hinarbeiten, handelt es sich in der Tat um eine falsche Mystik. „Man warnt die Menschen vor den Leidenschaften des Spiels, des Alkohols, der Unzucht; die Leidenschaft der Hypnose ist nicht weniger gefährlich. Denn ob man es auch zu bemänteln sucht oder nicht, die von mir gebrandmarkte Geistesrichtung kann gar leicht ein Mittelpunkt der Geistesbetäubung werden und dadurch verhängnisvolle Folgen haben für den, der sich ihr ergibt“ (S. 325).

Otto Zimmermann S. J.

Der Verband der Männervereine zur Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit. Man hört vielfach die Ansicht, im letzten Jahrzehnt habe die Unsittlichkeit in Deutschland abgenommen, die Sittlichkeitskurve habe in den neunziger Jahren ihren größten Tiefstand erreicht und sei seit dieser Zeit ständig im Steigen begriffen. Wenn man sagte, die Unsittlichkeit sei zurückgedrängt worden, mache sich in der Öffentlichkeit weniger breit als früher, so könnte man dem in vielen Punkten beistimmen. Vor allem die Erkenntnis, daß auf diesem Gebiete kraftvolle Gegenmaßregeln ergriffen werden, daß die öffentliche Sittlichkeit und Ordnung energisch geschützt werden müssen, ist immer mehr — bei Privaten und bei Behörden — durchgedrungen und hat auch schon zur Gründung von Vereinen geführt, die sich die Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit zum Zwecke setzen. Persönliche und öffentliche Aufklärung, Propaganda jeder Art sollen ihre Ideen unter das Volk bringen, Eingaben und Petitionen die Behörden auf die Gefahren aufmerksam machen. Der erste dieser Vereine wurde 1899 auf Betreiben der damaligen Kölner Kapläne, jetzigen Pfarrer Oster und Jansen von einer Reihe Kölner Herren unter dem Vorsitz des Herrn Geheimrats Roeren gegründet. Bald folgten andere Vereine im Rheinland und in Westfalen. Im Leben stehende Männer, Juristen, Ärzte, Lehrer, übernahmen die Leitung. Zu einem Gesamtverbande — Verband der Männervereine zur Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit — schlossen sie sich am 27. Juli 1907 zusammen. Verbandsorgan ist die Monatsschrift „Volkswart“ [1], deren Schriftleiter jetzt Herr Lehrer Fröhlings-Köln ist.

[1] Außer dieser Zeitschrift, die hauptsächlich Material für die Verbandsarbeit und Fingerzeige für erfolgreiches Vorgehen sammelt, kommen zur Orientierung über Stand, Arbeitsgebiet und Wirksamkeit der Männervereine zur Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit in Betracht: Roeren, Die öffentliche Unsittlichkeit und ihre

Im Oktober 1912 trat Herr M. W. Schmidt-Köln [1] als Generalsekretär in die Bewegung ein. Seiner Agitationstätigkeit ist es vor allem zu verdanken, daß die Zahl der dem Verbande angeschlossenen Vereine bis zum 1. Januar 1914 auf 94 angewachsen ist. Allein im November 1912 wurden 13, im Oktober 1913 12 Neugründungen vorgenommen. Von Emmerich bis Konstanz ist jetzt eine Reihe von größeren und kleineren Städten im Verbande vertreten.

Der Osten des Reiches wurde bisher noch nicht in den Agitationsbereich hineingezogen. Nur der Breslauer Bezirk macht eine Ausnahme.

Die Organisation ist am stärksten in Westfalen, wo allein im Regierungsbezirk Münster 29 Vereine bestehen, zum Teil mit überaus starker Mitgliederzahl, so Münster unter dem Vorsitz des Regierungspräsidenten a. D. v. Gescher mit 1200, Bottrop unter Dr med. Ohm mit 625, Lüdinghausen unter Graf v. Westerholt mit 340, Osterfeld unter Hauptlehrer Seewald mit 280, Bocholt unter Gymnasialdirektor Professor Dr Niesert mit über 300, Buer unter Amtsrichter Weinrich mit über 200, Rheine unter Amtsgerichtsrat Brockhausen mit 194, Datteln unter Kaufmann Stromberg mit 130 Mitgliedern. Im Regierungsbezirk Arnsberg befinden sich 7 Vereine, im Regierungsbezirk Minden nur der Verein Paderborn. In der Rheinprovinz ist Düsseldorf mit 17 Vereinen am stärksten vertreten. Der Regierungsbezirk Köln (darunter auch der am 1. Dezember 1913 wiedererstandene Krefelder Verein) hat 4 Vereine. An der Spitze des Stadt-Kölner Vereins steht Herr Geheimrat Roeren, der um die Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit sich in Wort und Schrift so große Verdienste erworben hat. Der Regierungsbezirk Aachen hat 4, Trier 3, Koblenz 1 Verein.

In Hannover sind neben dem Verein der Hauptstadt die von Hildesheim und Osnabrück; in Hessen-Nassau: Frankfurt, Hanau, Wiesbaden; in Schlesien: Breslau. In Süddeutschland findet sich nur ein Verein älteren Datums, München unter Freiherrn v. Freyberg-Eisenberg. Außer diesem sind im Königreich Bayern im April und Mai vorigen Jahres Vereine gegründet in Aschaffenburg, Augsburg, Bamberg, Kempten und Würzburg. Im Oktober schlossen sich Ludwigshafen und Neustadt a. d. Hardt in der Rheinpfalz an. In Baden ist der Verband vertreten in Freiburg, Heidelberg, Karlsruhe, Konstanz, Lörrach, Mannheim; in Elsaß-Lothringen in Kolmar, Metz, Mülhausen, Saargemünd und Straßburg. In Württemberg ist vorläufig Stuttgart, im Großherzogtum Hessen Bingen-Bingerbrück der einzige Verein.

Diese Zusammenstellung über die Verbreitung des Verbandes zeigt deutlich, daß der Kampf gegen die öffentliche Unsittlichkeit energisch aufgenommen wird,

---

Bekämpfung, Köln, Bachem; Lennartz, Kölner Männerverein usw., Köln, Bacher; Weigl, Die interkonfessionellen Männervereine zur Bekämpfung der öffentlichen Unsittlichkeit, Hamm (Westf.), Breer & Thiemann (Frankfurter Broschüre 15. Januar 1910, Bd XXIX, Heft 4); Kemmer, Die graphische Reklame der Prostitution, München 1906 (als Manuskript gedruckt); Otto v. Erlbach (Dr Armin Kausen), Privilegierte Massenvergiftung des deutschen Volkes, München, Kausen; zahlreiche Artikel der „Allgemeinen Rundschau", München, Kausen. Auch wurden Flugblätter als Werbematerial herausgegeben.

[1] Seiner freundlichen Zuvorkommenheit verdanken wir die folgende erste vollständige Zusammenstellung über die Verbreitung des Verbandes.

und daß sich überall Männer gefunden haben, die sich trotz persönlicher Opfer und Verunglimpfungen aller Art — man denke nur an die gegen Kausen, Roeren u. a. in Wort und Bild und Schrift gerichteten Angriffe — in den Dienst dieser Sache stellen. Hoffentlich gelingt es, den vielen, die sich noch abseits halten, ihre Bedenken zu nehmen und ihnen zu zeigen, daß nicht „die Kunst in Gefahr ist", sondern Scham und Sitte, daß nicht „Prüderie" den Kampf begonnen hat, sondern ernste Sittlichkeit, und daß es um die größten Güter unseres Volkes geht.

Peter Browe S. J.

Ist Richard Wagners „Parsifal" ein christliches Drama? In einer Zuschrift von hoher Seite, aus dem Kreise der Freunde Bayreuths, wird der Versuch unternommen, den religiösen Gehalt des „Parsifal" anders zu bewerten, als ich es im dritten Hefte des laufenden Jahrgangs dieser Zeitschrift getan habe. Obschon meine mittlerweile bei Kirchheim in Mainz erschienene Broschüre einiges zur Klärung beigetragen haben dürfte, glaube ich doch an dieser Stelle ausführlicher auf die Ansicht derer eingehen zu sollen, die im „Parsifal" ein Bühnenstück von „durchaus tief christlichem" Geiste erblicken möchten.

Ernsten Wagnerforschern gilt als ausgemachte Sache, daß das Bühnenweihfestspiel dem herkömmlichen Christentum fremd gegenübersteht und höchstens jene vermeintliche „tiefste Religiosität" predigt, um mit Hans v. Wolzogen zu reden, „wie sie in einem wahrhaftigen Christengemüte unserer Zeit bei erleuchteter Geisteskraft zur vollen Entwicklung zu kommen vermag". Gewiß, Wagner forschte nach der Wahrheit, und der heiligste, reinste Ausdruck seiner Religion war ihm der „Parsifal", der einzig im Bayreuther Tempel die Heilslehre verkünden sollte. Darum war ich bestrebt, so sachlich und schonend wie möglich in die Deutung des Dramas einzutreten, was auch von verschiedenen Seiten anerkannt wurde.

Wenn ich Wagner als Schopenhauerianer charakterisierte, so setzte ich nicht die Ansicht voraus, als ob der Frankfurter Philosoph keine heile Stelle am Christentum lasse. Keineswegs! Wie manches Rühmenswerte hebt Schopenhauer an der Lehre Jesu hervor: den aszetischen Geist, den Zölibat, Fasten, Kasteiung, die erhabene Lehre vom Mitleid, von der Erlösung durch den menschgewordenen Gott usw. Nichtsdestoweniger wird kein Verständiger die Schopenhauersche Ethik christlich nennen. Die Konstruktion des Parsifalmotivs „durch Mitleid wissend" enthält eine Anerkennung der Schopenhauerschen Philosophie. Während an unserem Herrn und Heilande das rettende Mitleid nur ein Charakterzug ist neben andern, die ebenso gewaltig ergreifen, bezeichnet Schopenhauer jedes andere Motiv des Handelns als egoistisch und moralisch verwerflich. Was Jesus letztlich zur Erlösung der Welt bestimmte, war nicht das Mitleid, sondern die Wiederherstellung der Ehre Gottes (Ehre sei Gott in der Höhe!). Das Mitleid mit dem Menschengeschlechte ist weiter nichts als die auf die leidende Kreatur gerichtete Ausstrahlung einer unendlichen Liebe zum himmlischen Vater. Das sind Grundgedanken der christlichen Auffassung von der Erlösung. Und alle, die im Laufe der Jahrhunderte im wahren christlichen Sinne an dem großen

Rettungswerke weiter gearbeitet haben, waren verzehrt von dem Eifer für die Ehre Gottes, waren durchglüht von hehrer Gottesliebe.

Die Annahme, daß Wagner sich in späteren Lebensjahren von Schopenhauer großenteils losgesagt habe, wird durch die Schrift „Religion und Kunst", die mit den Bayreuther Blättern 1880/81 erschienen ist, leider widerlegt.

Von diesem Werke schreibt der intime Freund Wagners, C. Fr. Glasenapp (VI 354): „Was, neben und gleichzeitig mit der künstlerischen Arbeit an der Ausführung des ‚Parsifal', bereits in den früheren Aufsätzen für die ‚Bayreuther Blätter', in der Artikelfolge von ‚Publikum und Popularität' nebst ‚Wollen wir hoffen?' gleichsam präludierend sich ankündigt; was sodann wie ein vorzeitig ausbrechender Aufschrei mitleidsvoller Empörung in dem offenen Brief über die Vivisektion laut geworden war: in dem tiefen Gehalte der großen Schrift über ‚Religion und Kunst' trat es jetzt in seinem vollen umfassenden Zusammenhange — wenn auch nach seiner eigenen Auffassung ‚zunächst nur für sehr wenige' — hehr und herrlich zutage." Ebd. S. 355: „Die Konzeption der in dieser umfassenden Abhandlung niedergelegten Gedanken läßt sich deutlich bis in die erste Zeit der Arbeit am ‚Parsifal' und noch weiter zurückverfolgen; die Sonne Neapels diente dazu, sie vollends zu zeitigen."

Es ist nicht angängig, hier einen vollständigen Auszug dieser Schrift zu geben. Aber einige bezeichnende Gedanken müssen doch angeführt werden.

Seite 215 f heißt es über den Gottessohn: „Nie ist es den Griechen beigekommen ‚den Gott' sich als Person zu denken und künstlerisch ihm eine Gestalt zu geben wie ihren benannten Göttern; er blieb ein ihren Philosophen zur Definition überlassener Begriff, um dessen deutliche Feststellung der hellenische Geist sich vergeblich bemühte —, bis von wunderbar begeisterten armen Leuten die unglaubliche Kunde ausging, der ‚Sohn Gottes' habe für die Erlösung der Welt aus ihren Banden des Truges und der Sünde sich am Kreuze geopfert. Wir haben es hier nicht mit den erstaunlich mannigfaltigen Anstrengungen der spekulierenden menschlichen Vernunft zu tun, welche sich die Natur dieses auf Erden wandelnden und schmachvoll leidenden Sohnes des Gottes zu erklären suchte: War das größte Wunder der infolge jener Erscheinung eingetretenen Umkehr des Willens zum Leben, welche alle Gläubigen an sich erfahren hatten, offenbar geworden, so war das andere Wunder der Göttlichkeit des Heilsverkünders in jenem bereits mit inbegriffen. Hiermit war dann auch die Gestalt des Göttlichen in anthropomorphistischer Weise von selbst gegeben: es war der zu qualvollem Leiden am Kreuze ausgespannte Leib des höchsten Inbegriffes aller mitleidvollen Liebe selbst. Ein unwiderstehlich zu wiederum höchstem Mitleiden, zur Anbetung des Leidens und zur Nachahmung durch Brechung alles selbstsüchtigen Willens hinreißendes — Symbol? — nein: Bild, wirkliches Abbild. In ihm und seiner Wirkung auf das menschliche Gemüt liegt der ganze Zauber, durch welchen die Kirche sich zunächst die griechisch-römische Welt zu eigen machte. Was ihr dagegen zum Verderb ausschlagen mußte, und endlich zu dem immer stärker sich aussprechenden ‚Atheismus' unserer Zeiten führen konnte, war der durch Herrscherwut eingegebene Gedanke der Zurückführung dieses Göttlichen am Kreuze auf den jüdischen ‚Schöpfer des Himmels und der Erde', mit welchem, als einem zornigen und strafenden Gotte, endlich mehr durchzusetzen schien, als mit dem sich selbst opfernden alliebenden Heiland der Armen. Jener Gott wurde durch die Kunst gerichtet: der Jehovah im feurigen Busche, selbst auch der weißbärtige, ehrwürdige

Greis, welcher etwa als Vater segnend auf seinen Sohn aus den Wolken herabblickte, wollte, auch von meisterhaftester Künstlerhand dargestellt, der gläubigen Seele nicht viel sagen; während der leidende Gott am Kreuze, das ‚Haupt voll Blut und Wunden‘, selbst in der rohesten künstlerischen Wiedergebung, noch jederzeit uns mit schwärmerischer Regung erfüllt.“

Das ist nicht der Heiland, wie ihn die Evangelien und die Kirche lehren, sondern wie ihn die Schopenhauersche Mitleidstheorie von nöten hat. Die Bezeichnung „göttlich“, die gerade so gut dem Genie beigelegt wird, reicht nicht hin, um den eingeborenen Sohn des ewigen Vaters glaubhaft zu machen.

Dieselbe im Grunde unchristliche Anschauung verrät sich auf Seite 213, wo man fast unwillkürlich an den Toren „Parsifal“ erinnert wird: „Den ‚Armen am Geiste‘ war keine metaphysische Erklärung der Welt nötig; die Erkenntnis ihres Leidens lag der Empfindung offen, und nur diese nicht verschlossen zu halten, war göttliche Forderung an den Gläubigen. Wir müssen nun annehmen, daß, wäre der Glaube an Jesus den ‚Armen‘ allein zu eigen verblieben, das christliche Dogma als die einfachste Religion auf uns gekommen sein würde; dem ‚Reichen‘ war sie aber zu einfach, und die unvergleichlichen Verwirrungen des Sektengeistes in den ersten drei Jahrhunderten des Bestehens des Christentums belehren uns über das rastlose Ringen der Geistes-Reichen, den Glauben des Geistes-Armen durch Umstimmung und Verdrehung der Begriffsnötigungen sich anzueignen. Die Kirche entschied sich gegen alle philosophische Ausbeutung der in der Anwendung von ihr auf blinde Gefühlsergebung berechneten Glaubenslehre; nur was dieser durch ihre Herkunft eine übermenschliche Würde geben sollte, nahm sie schließlich aus den Ergebnissen der Streitigkeiten der Sekten auf, um hieraus allmählich den ungemein komplizierten Mythenvorrat anzusammeln, für welchen sie fortan den unbedingten Glauben, als an etwas durchaus tatsächlich Wahrhaftiges, mit unerbittlicher Strenge forderte.“

Die oft gepriesene Reinheit Parsifals erscheint im Stücke mehr als geistige Unentwickeltheit, die Wagner getreu dem Philosophen Schopenhauer so weit treibt, daß er dem Helden im ersten Akt sogar das Unterscheidungsvermögen von gut und bös abspricht:

„Die mich bedrohten, waren sie bös? (Gurnemanz lacht.)
Wer ist gut?“

Von dem Leben nach dem Tode lehrt Wagner S. 261: „Welchen unsäglichen Gewinn würden wir aber den einerseits von den Drohungen der Kirche Erschreckten, anderseits den durch unsere Physiker zur Verzweiflung Gebrachten zuführen, wenn wir dem erhabenen Gebäude von ‚Liebe, Glaube und Hoffnung‘ (die nach Wagner zugleich die großen Grundgedanken des Vorspiels zu ‚Parsifal‘ sind) eine deutliche Erkennung der durch die unserer Wahrnehmung einzig zu Grunde liegenden Gesetze des Raumes und der Zeit bedingten Idealität der Welt einfügen könnten, durch welche dann alle die Fragen des beängstigten Gemütes nach einem ‚Wo‘ und ‚Wann‘ der ‚andern Welt‘ als nur durch ein seliges Lächeln beantwortbar erkannt werden müßten? Denn — gibt es auf diese so grenzenlos wichtig dünkenden Fragen eine Antwort, so hat sie unser Philosoph, mit unübertrefflicher Präzision und Schönheit, mit diesem gewissermaßen nur der Definition der Idealität von Zeit und Raum beigegebenen Ausspruche erteilt: ‚Friede, Ruhe und Glückseligkeit wohnt allein da, wo es kein Wo und kein Wann gibt.‘“ Dazu stimmen die Worte Titurels im „Parsifal“: „Im Grabe leb' ich durch des Heilands Huld.“

Der übertriebene Vorwurf des Schwanenmordes entspricht ganz der Wagnerschen Lehre, daß alle Degeneration durch die Tötung der Tiere und den Fleischgenuß komme. Die ganze Natur ist eben eine Objektivation des einen Grundwillens. Im Kampfe gegen die Tiere zerfleischt der Mensch sich selber und stört sein eigenes seelisches Gleichgewicht. Derselbe Gedanke liegt auch dem Karfreitagszauber zu Grunde. In den Worten Wagners: „Wohl sah ich Wunderblumen . . ." finden wir nichts von der Versöhnung des Menschen mit dem himmlischen Vater, wohl aber hören wir, wie die Objektivation desselben Grundwillens in der frühlingsfrischen Schöpfung zu Ausgleich und Ruhe gediehen ist. Versöhnung, Friede! Ein Verstehen und seliges Umschlingen im ewigen Meer: ἓν καὶ πᾶν. Sehr treffend hat auf diese Beziehungen schon Dr H. A. Köstlin in der Allg. Zeitung 1882 (Beilage 19 ff) hingewiesen.

Wagner selbst erklärt, daß für alle Regeneration die Schopenhauersche Philosophie zu Grunde gelegt werden müsse, und daß er in allem, was er zu unternehmen gedenke, sich der Regeneration widme. Kaum war das Bühnenweihfestspiel beendet, so mußte sich der Meister gegen Beziehungen verwahren, die zwischen „Parsifal" und dem „Lohengrin" gesucht wurden. In diesem Sinne schrieb er an seinen Freund Glasenapp am 22. Oktober 1877: „. . . Diese (die Dichtung des ‚Parsifal') ist fertig, und wollen Sie uns im August oder September besuchen, so können Sie sie auch zu lesen bekommen. Dann werden Sie sich allerdings auch davon überzeugen, daß der ‚Parsifal' mit dem ‚Lohengrin', als dessen nachgespieltes Vorspiel man ihn betrachten wollte, gar nicht das Mindeste zu tun hat." Allerdings!

Daß Wagner gerade in seinen letzten Jahren persönlich hohe Eigenschaften zeigte, Liebenswürdigkeit, Güte zumal gegen seine Künstler, von denen er übrigens abgöttisch verehrt wurde, kann aus dem „Parsifal" noch kein christliches Drama machen. Ebensowenig der fromme Wunsch, den einst, wie ich aus der eingangs erwähnten Zuschrift erfahre, der immer menschenfreundliche Windthorst bei einem Privatgespräch dem großen Toten widmete: „Gott möge ihm ein gnädiger Richter sein, denn er suchte ehrlich nach der Wahrheit." Auch ich möchte mir diesen Wunsch ganz zu eigen machen. Leider war Wagner nur zu dem Forschungsergebnis gekommen, das sich in einem Briefe an Hans v. Wolzogen vom 17. Januar 1880 widerspiegelt: „Es sollte mir leid tun, wenn wir Dr Förster aus dem Grunde einer Mißstimmung seinerseits verlören. Allerdings muß ich Ihnen darin sehr recht geben, daß Sie gewisse Auslassungen aus dessen so verdankenswertem Aufsatze für die Bayreuther Blätter entfernt wünschten. Fast fürchte ich, es möge uns schwer werden, mit unsern Freunden und Gönnern zu einem Einverständnis darüber zu gelangen, was uns für alle Zukunft der wahrhaft erkannte, von aller alexandrinisch-judaisch-römisch despotischen Verunstaltung gereinigte und erlöste, unvergleichlich erhaben einfache Erlöser in der historisch erfaßbaren Gestalt des Jesus von Nazareth bedeutet und ist. Dennoch, indem wir Kirche, Christentum, ja die ganze Erscheinung des Christentums in der Geschichte schonungslos daran geben, sollen unsere Freunde immer wissen, daß dies jenes Christus willen geschieht, den wir in seiner vollen Reinheit, seiner absoluten Unvergleichlichkeit und Kenntlichkeit wegen, uns erhalten wollen um — wie

vielleicht die sonstigen erhabensten Produkte des menschlichen Kunst- und Wissensgeistes — ihn mit hinüberzutragen in jene furchtbaren Zeiten, welche dem notwendigen Untergange alles jetzt Bestehenden folgen dürften" (Richard Wagner an seine Künstler, hrsg. von E. Kloß, 386 f).

So wenig geleugnet werden soll, daß der „Parsifal" auf zahlreiche Opernbesucher, die eben nur die Musik, die Ausstattung und die Darstellung genießen, im ganzen erhebend und sogar christlich zu wirken vermag, so entschieden muß betont werden, daß diese Wirkung nicht von der inneren Idee des Werkes ausgeht. Nicht ein christliches Musikdrama hat Wagner schaffen wollen, sondern mit der berückenden Pracht und Innigkeit katholischer Geheimnisse hat er den Altar seiner eigenen Religion umgeben. E. Hemmes S. J.

Diözesanarchive für die neuere christliche Kunst. Es ist kein Zweifel, daß die neuere Kunst nicht einfach von allen Traditionen und Errungenschaften früherer Jahrhunderte absehen kann. Wir haben es in den letzten Jahren ja oft genug erlebt, wohin eine solche Kunst kommt.

Anderseits kann man aber auch die Beobachtung machen, daß gerade unsere katholischen Kreise mit allzugroßer Zähigkeit an den historisch gewordenen Stilen festhängen und neuartige, originelle Leistungen nur allzuleicht ohne weitere objektive Prüfung ablehnen. Wenn man bedenkt, wie notwendig es gerade für den Klerus ist, daß er zu einem gerechten Urteil gelange, da ja die Pflege und Förderung der kirchlichen Kunst, was die materielle Seite anlangt, fast ausschließlich in seiner Hand gelegen ist, dann wird man verstehen, wie wichtig die Gründung des Diözesanarchivs für neuere christliche Kunst ist, die der Klerus der Diözese Regensburg seinem ehrwürdigen Oberhirten Exzellenz Antonius v. Henle verdankt. Man wird es aber auch verstehen, wenn wir hier der Gründung solcher Diözesanarchive in allen Sprengeln des Reiches das Wort reden möchten. Wie aktuell der Gedanke ist, zeigte sich sofort nach Veröffentlichung des Planes im oberhirtlichen Verordnungsblatt der Diözese Regensburg vom 12. November 1913. Eine große Reihe von Zeitungen, selbst liberale, begrüßten die Gründung aufs lebhafteste, und eine größere Zahl Münchner Künstler sandte dem Herrn Bischof ein begeistertes Danktelegramm.

Bevor der hochwürdigste Herr seinen Plan im einzelnen darlegt, stellt er die Forderungen auf, die an ein religiös-kirchliches Kunstwerk gestellt werden müssen. Zuerst die Vollkommenheit der äußeren Darstellung, der Charakter eines wahren Kunstwerkes. In früheren Jahrhunderten hat man diese Forderung so ernst genommen, daß man lieber Jahrzehnte, ja Jahrhunderte bis zur vollen Fertigstellung einer Kirche wartete, als daß man wertlose Kunstobjekte geduldet hätte. Alle Details mußten in vollkommen künstlerischer Einheitlichkeit durchgeführt werden. Diese Geduld ist unserer Zeit abhanden gekommen, gewiß nicht zum Vorteil der echten Kunst. In zwei bis drei Jahren muß eine Kirche fertig sein nach innen und außen. Mit Recht betont darum der hochwürdigste Herr, es solle doch grundsätzlich nie zu geringwertigen Produkten

gegriffen werden. „Lieber warte man, . . . bis der Zuwachs von weiteren Mitteln die Anschaffung eines künstlerisch höher stehenden Werkes ermöglicht.“ Unser Volk hat zudem heutzutage so viele materielle Opfer zu bringen auch für andere wichtige Zwecke caritativer und sozialer Art, daß es sich auch schon deshalb empfiehlt, nichts zu überhasten.

Des weiteren müsse von einem religiös-kirchlichen Kunstwerke religiöser Geist gefordert werden, der freilich nicht mit dem Süßlichen, Sentimentalen und Charakterlosen verwechselt werden dürfe, zu dem das Volk leider so sehr neige. Diese Neigung zu verbessern gehöre zu den volksbildnerischen Aufgaben des Klerus. Der Geist des Weltlichen müßte vollkommen ausgeschaltet werden. Es ist zu beklagen, daß manche neue, technisch oft hervorragende Kunstwerke christlicher Art gerade dieser so wichtigen Forderung wenig entsprechen. Man darf nun freilich die Forderung des religiösen Geistes auch nicht übertreiben und meinen, daß nun auch alle Einzelheiten einer Kirche den Zweck der Erbauung direkt erreichen müßten. Wir haben diesem Gedanken seinerzeit Ausdruck gegeben in dem Aufsatz: „Die Ausstellung für kirchliche Kunst beim Eucharistischen Kongreß zu Wien“ (siehe diese Zeitschrift LXXXIV [1913] 186). Denselben Gedanken berührt auch der hochwürdigste Herr, wenn er schreibt: „. . . nur darf nicht vergessen werden, daß es nicht jeder Kunstform in gleicher Weise möglich ist, unmittelbar religiös anzuregen. . . .“

Als dritte Eigenschaft müsse von einem kirchlichen Kunstwerke liturgische Korrektheit gefordert werden. Winke in dieser Beziehung wird ein Künstler stets gern annehmen, wenn sie ihm von seiten des Klerus, der ja die positiven Vorschriften der Kirche am besten kennen sollte, zugehen. Jedenfalls ist er dafür dankbarer, als wenn man ihm in künstlerischen Fragen seine oft recht laienhaften Meinungen und Wünsche aufdrängen will.

Nach diesen allgemeinen Erörterungen über die Eigenschaften eines kirchlichen Kunstwerkes geht der Herr Bischof auf die eigentlichen Motive seiner Gründung ein.

Der Geistliche, der ein kirchliches Kunstwerk bestellen will, müsse zuerst wissen, welches die Künstler sind, die in Frage kommen, welches ihre Eigenart, ihr Spezialgebiet usw. Er muß daher, bevor er mit einem bestimmten Künstler in Verhandlungen tritt, in die Lage gesetzt werden, die wichtigsten Schöpfungen der lebenden Künstler kennen zu lernen. Man kann aber von ihm nicht verlangen, daß er selbst das hierzu nötige umfangreiche Material auf eigene Kosten anschafft, und so muß ihm Gelegenheit geboten werden, dieses Material an einer leicht zugänglichen Stelle, in gut übersichtlicher Weise geordnet, einsehen und studieren zu können. Dies soll nun durch die in Frage stehenden Diözesanarchive geleistet werden. Wenn in denselben ein gewisses System der Auslese beobachtet wird, d. h. wenn man nur gute, künstlerisch wertvolle Werke aufnimmt und womöglich mit einer kurzen fachmännischen Charakteristik versieht, kann der Segen eines solchen Archivs nur ein großer sein.

Nach dem Vorschlag des hochwürdigsten Herrn soll das Archiv aus drei Abteilungen bestehen. Die erste ist bestimmt für Photographien, die zweite für

Entwürfe, Pläne und Skizzen, die dritte für religiöse Bilddruckwerke (Kommunionandenken, Andachtsbildchen, Sterbebildchen u. ä.). Diese dritte Abteilung wird einer besondern Sorgfalt bedürfen, wenn sie ihren kunsterzieherischen Zwecken entsprechen soll. Denn es ist kein Zweifel, daß gerade auf dem Gebiete des Bilderdruckes auch von deutschen Verlegern noch manches geboten wird, was einer Weiterverbreitung in keiner Weise würdig ist. Ohne das obengenannte System der Auslese dürfte diese Abteilung praktisch wohl keinen großen Wert haben, es müßte denn sein, daß die mindere Ware ausdrücklich als solche gebrandmarkt würde. Der moralische Druck, der so auf die Verleger ausgeübt würde, müßte das Niveau dieser Gattung von Volkskunst sicherlich bald bedeutend heben.

Wo immer möglich, sollte an die Spitze des Archivs ein Fachmann gestellt werden, der in der alten und in der zeitgenössischen Kunst wohlerfahren und unparteiisch ist. Ein solcher Fachmann könnte dann den einzelnen Besuchern des Archivs durch manche wertvolle Ratschläge beispringen und den Wert der ganzen Einrichtung noch bedeutend steigern.

Da der Sitz des Archivs in der Bischofsstadt sein soll und zwar im Priesterseminar, damit auch die Alumnen schon ein lebendiges Interesse an der neueren christlichen Kunst gewinnen, bietet sich den Priestern der Diözese eine leichte und angenehme Gelegenheit zum Besuch und zum Studium desselben.

Hoffen wir, daß Klerus und Künstlerschaft durch die Vermittlung solcher Diözesanarchive wieder in engere Fühlung treten und an Stelle einer leider so sehr verbreiteten Fabrikkunst wieder echte, wertvolle Kunstwerke in die katholischen Kirchen einziehen. Für Gott ist nur das Beste gut genug.

Jos. Kreitmaier S. J.

Der Kampf gegen Auswüchse des Reklamewesens wurde nach dem eben zu Berlin bei W. Ernst erschienenen stenographischen Bericht der zweiten gemeinsamen Tagung für Denkmalpflege und Heimatschutz zu Dresden am 25. und 26. September 1913 mit Entschiedenheit aufgenommen. Er war eingeleitet worden bei der ersten Tagung 1911 und hatte eine Gegenagitation des Verbandes der Reklameinteressenten hervorgerufen. Die wichtigste Rede hielt Geh. Hofrat Prof. A. v. Oechelhaeuser aus Karlsruhe. Andere Herren unterstützten seine Ausführungen, einige suchten dieselben abzuschwächen. Die wichtigsten zu Dresden hervorgehobenen Gedanken sind folgende: Zweifelsohne ist eine gemäßigte Reklame heute unerläßlich wegen ihrer großen Bedeutung im Wirtschaftsleben unserer Zeit. Mag die Innenreklame Zeitschriften und Zeitungen, Bücher und Kataloge zieren oder verunstalten mit ihren Inseraten, man kann sie ungelesen übergehen und wegwerfen mit den losen Reklamebeilagen, sobald das Buch eingebunden wird. Hier kann von Zwang keine Rede sein, so lästig auch das Überhandnehmen solcher Empfehlungen manchmal wird. Anders liegt die Sache bei der Außenreklame. Ihr wunderbarstes Erzeugnis ist jener braunlackierte Felsen mit einer Suchard-Reklame im Landschaftsbilde der Gotthardstraße. In „landschaftlich hervorragender Gegend“ ist sie jetzt in Preußen

und andern Staaten verboten. Selbst in Amerika, das auf diesem Gebiete so weit geht, beginnt man ihre Unzulässigkeit zu erkennen und sie einzuschränken. Die Interessenten haben darum neue Wege gefunden und die sog. Streckenreklame in Gegenden gebracht, welche nicht „landschaftlich hervorragen". Aber „die Scholle des einsamen Flachlandbauern ist uns ebenso heilig als die Kurpromenade eines vielbesuchten Schwarzwaldbades, die märkische Heide ist vom Standpunkt des Heimatschutzes landschaftlich ebenso bedeutsam und schutzbedürftig, wie das Bodetal oder das Felsenmeer der Sächsischen Schweiz". „Wir lehnen uns ermüdet in die Ecke unseres Eisenbahnwagens und lassen den Blick hinausschweifen über die im Abendwinde sich sanft wiegenden Kornfelder oder über Wiesen, freuen uns an der Ruhe und an dem Frieden in Gottes Natur — da plötzlich taucht Freund Jasmatzi vor unsern Blicken auf, und der Marinemann grüßt freundlich lächelnd zum Fenster herein. Der Zug nähert sich dem Walde: verführerisch winkt Knorrs Suppenmehl in meterhohen Buchstaben aus dem Grün der Tannen oder Buchen herüber. Halb verdurstet reizt uns nach kurzer Weiterfahrt eine herrliche große Mercierflasche, in unheimlicher Größe aus Holz gesägt, mitten aus dem Saatfelde herausragend, und ehe es vollends dunkel wird, tröstet den Heimkehrenden schnell noch das mit Recht so beliebte Osram- oder Wolframlampenplakat mit der Aussicht auf eine kolossale Kostenersparnis in der Beleuchtung an langen Winterabenden daheim. Und so weiter in dulce infinitum. Man bekommt schließlich das Gefühl, als ob die ganze Welt nur dazu da wäre, damit wir uns immer wieder vergegenwärtigen, daß Sunlight die beste und sparsamste Seife ist, Chocolat Meunier am besten schmeckt und bekommt, Cusemir-Cognac der König aller Schnäpse ist, daß man mit und auf Continental-Reifen am besten fährt usw." Ein Unternehmer hat diese Streckenreklame erfunden und lange allein ausgebeutet. Sein Plakatinstitut hat beispielsweise 1910 von einer Zigarettenfabrik einen Auftrag für 350 000 Mark erhalten. Die Besitzer der Grundstücke, auf deren Boden die Reklameschilder sich erheben, gehen Verträge ein auf acht Jahre und sollen etwa 100 000 Mark erhalten haben. Hie und da haben Leute 5 Mark empfangen, um das Schild auf einige Jahre an ihren Giebel annageln zu lassen. Andere erhielten weniger oder nichts; man stellte ihnen vor, das sei eine Verschönerung ihres Hauses. Sie wußten nicht, ob und wann sie das Recht hätten, das alte, rissige, in den Farben unscheinbar gewordene Schild wieder herunterzubringen. Eine Firma hat einmal einen großen Wagen mit 600 Schildern in eine Landschaft gebracht. Um das Publikum zu beruhigen, behauptet man, viele Reklametafeln würden „unter Zuziehung künstlerischer Kräfte möglichst unanfechtbar gestaltet". Aber das Schild muß doch möglichst laut schreien, die Aufmerksamkeit stark anziehen! Selbst ein Böcklin oder Menzel würden mit ihrer Kunst hierbei völlig versagen. Prof. Max Klinger hat sich folgendermaßen hierüber geäußert: „Ich finde diese Art Reklame eine Scheußlichkeit, die durch keine Farben- oder Formengebung künstlerisch wirken kann. Sie ist und bleibt eine Verhunzung des Landschaftsbildes." „Sobald die Außenreklame nicht mehr ungeniert schreit, sondern ästhetisch zu flüstern beginnt, wird sie zwecklos und unökonomisch. Im Gelände der Bahnhöfe mag der

Reklameinteressent sich austoben, aber draußen in Gottes freier Natur, da verschone man uns mit diesen Mißgeburten des modernen Reklamewesens."

„Der Kampf wird wohl nie zu Ende geführt werden. Es ist der alte Streit zwischen den Interessen der Allgemeinheit und den Sonderinteressen einzelner", aber der Schutz der Heimat entspringt aus der Liebe zur Heimat, hat also starke Wurzeln, welche siegreiches Vorgehen sichern. **Stephan Beissel** S. J.

Todesopfer der Antarktis. Kaum ist ein Jahrzehnt verflossen, seit die Südpolforschung ernsthaft begonnen hat, und schon steht sie vor so glänzenden Erfolgen, wie sie die viel ältere Geschichte des Ringens um den Nordpol nirgends aufweist. Allerdings mußte Shackleton 200 km vor dem Südpol umkehren, aber Amundsen und Scott haben das Ziel zweifelsohne erreicht. Bei Brockhaus in Leipzig ist eine mit 5 Karten und 200 Bildern geschmückte Übersetzung der Aufzeichnungen erschienen, in denen Scott und einige seiner Gefährten ihre furchtbaren Erlebnisse selber erzählen († Kapitän Scott, Letzte Fahrt [1913], 2 Leinenbände, *M* 20.—).

Welch reichen wissenschaftlichen Ertrag die ewig denkwürdige Entdeckungsreise gebracht hat, zeigen die genauen Karten der Ostküste von Viktorialand, die Berichte über die Pinguinenexpedition am Kap Crozier, die Auffindung des ersten antarktischen Gletscherflusses usw. Gesteigert wird die Freude an so viel neuen Erkenntnissen durch die schlichte und ungemein anschauliche Art, in der hier liebe, kühne Menschen ihr Hoffen und Leiden inmitten der gewaltigen toten Natur niederschreiben, bis sie selber in der Eiswüste, der sie ihr schreckliches Geheimnis entrissen haben, qualvoll sterben müssen.

Bei „strahlendem Sonnenschein" hatten sie am 29. November 1910 den ausgefahrenen Meeren der Kulturwelt ein letztes Lebewohl zugerufen. Bald begann der Kampf mit dem Packeisgürtel, der das Schiff mehrere Wochen lang gefangen hielt. Bei Kap Evans, auf dem Weststrande der Roßinsel, wurde ein bequemes Haus zum Überwintern eingerichtet. „Heute", meldet das Tagebuch zum 23. April, „nahm die Sonne Abschied und bot uns noch einmal den herrlichen Anblick ihres goldenen Lichtes über dem Barnegletscher. . . . Nun beginnt das lange, milde Zwielicht, das gleich einer silbernen Spange das Heute mit dem Gestern verbindet." Die stille Winterarbeit charakterisiert sich in den Benennungen der Kapitel: Eine moderne Polarstation — Universitas antarctica — Mittwinterfest — Abenteuer auf Kap Evans — Erfahrungen und Vorbereitungen. Endlich merkt das Tagebuch an: „Rückkehr der Sonne. Heute 22. August hätten wir die Sonne zum erstenmal sehen müssen! Gestern schien sie bereits auf den niedrigeren Vorbergen im Westen, aber heute sehen wir nichts als vergoldete Sturmwolken."

Am 16. September 1911 waren die Pläne zum Marsch nach Süden fertig, am 1. November brach man in mehreren Abteilungen auf. Da man in der Nacht bei größerer Kälte festes Eis zu finden hoffte, begann man am folgenden Tage mit Nachtmärschen. Heftige und häufige Orkane brachen los. Das Eis war selten glatt, halbgefrorene Schneewehen ließen Menschen und Tiere bis zur Über-

müdung einsinken. Weder die sibirischen Ponys noch die Motorschlitten erwiesen sich als so leistungsfähig, wie Scott gehofft hatte. Zum 9. Dezember heißt es: „Um 8 Uhr abends waren wir etwa 2 km von dem Abhang, der in der Schlucht hinaufführt, die Shackleton ‚das Einfahrtstor‘ getauft hat. — Die Landschaft ist großartig, drei riesige Granitpfeiler bilden die rechte Wand des Einfahrtstores und ein scharfer Ausläufer des Mount Hope die linke! Aber überall liegt viel mehr Schnee als vor dem Sturm! Zweifelhafte Aussichten!“ Am folgenden Tage lesen wir: „Hier, wo wir heute lagern, ist der Schnee schlimmer als je zuvor, und eben hier herum hat Shackleton hartes, blaues Eis angetroffen! So ist der Unterschied zwischen seinem und unserem Glück!“

Die Eisbarriere stößt hier, beinahe auf dem 84° s. Br., an ein Hochgebirge, das in mehreren parallelen Ketten von dem Ostflügel der nord-südlich gerichteten Königin Alexandra-Kette ost-südöstlich bis zu der von Amundsen entdeckten 3000 bis 4600 m hohen Maud-Kette zu reichen scheint. Unsere Polarfahrer erstiegen auf und neben den talführenden Gletschern diese Bergketten. Am 7. Januar hatten sie die höchste Höhe (3220 m) überschritten, und nun ging es unter nicht geringen Mühen und Gefahren, zu denen sich bald die quälendste Befürchtung gesellte, bergab und weiter. Man höre nur:

„10. Januar. 88° 29′. Schrecklich mühsamer Marsch am Morgen; nur etwas über 9 km! . . . Die Oberfläche ist ganz mit sandartigem Schnee bedeckt, und wenn die Sonne scheint, ist es trostlos. Wenn das so weiter geht, halten wir's nicht aus! . . . Die Wolken kommen von allen Seiten, sie bilden und zerteilen sich ohne sichtbaren Grund.

„12. Januar. 88° 57′ 25″. Wieder ein schwerer, schwerer Marsch! Doch der Marsch geht ja jetzt gerade aufs Ziel! 15. Januar. Ein wunderbarer Gedanke, daß nur noch zwei lange Märsche uns an den Pol bringen werden. Nur noch lumpige 50 km! Wir müssen hinkommen, koste es was es wolle! Jetzt schreckt mich nur noch die eine furchtbare Möglichkeit, daß die norwegische Flagge vor der unsern dort flattern könnte! Dienstag, 16. Januar 1912. Das Furchtbare ist eingetreten — das Schlimmste, was uns widerfahren konnte! . . . Nach der zweiten Marschstunde (am Nachmittag) entdeckten Bowers scharfe Augen etwas, das er für ein Wegzeichen hielt; es beunruhigte ihn, aber schließlich sagte er sich, es werde wohl ein Sastrugus sein. In wortloser Spannung hasteten wir weiter — uns alle hatte der gleiche Gedanke, der gleiche furchtbare Verdacht durchzuckt, und mir klopfte das Herz zum Zerspringen. Eine weitere halbe Stunde verging — da erblickte Bowers vor uns einen schwarzen Fleck! Ein natürliches Schneegebilde war das nicht — konnte es nicht sein — das sahen wir nur zu bald! Geradeswegs marschierten wir darauf los, und was fanden wir? Eine schwarze, an einem Schlittenständer befestigte Fahne!

„In der Nähe ein verlassener Lagerplatz — Schlittengleise und Schneeschuhspuren kommend und gehend — und die deutlich erkennbaren Eindrücke von Hundepfoten — vielen Hundepfoten — das sagte alles! — Die Norweger sind uns zuvorgekommen — Amundsen ist der erste am Pol! Eine furchtbare Enttäuschung! Aber nichts tut mir dabei so weh, als der Anblick meiner armen, treuen Gefährten! All die Mühsal, all die Entbehrung, all die Qual — wofür? Für nichts als Träume — Träume über Tag, die jetzt — zu Ende sind! . . . Morgen müssen wir zum Pol — an Ruhe war in dieser Nacht nicht zu denken! Schon die Aufregung ließ uns nicht

schlafen, die Aufregung über diese Entdeckung — des schon entdeckten Pols! Alle Gedanken, die in uns aufstiegen, alle Worte, die fielen — alles endete mit dem einen furchtbaren: Zu spät! Und als es dann still wurde im Zelt — da brüteten wir gewiß alle über der einen finstern Vorstellung: Mir graut vor dem Rückweg!"

Am 17. und 18. Januar drangen sie dann weiter nach Süden und fanden das Zelt Amundsens mit dessen Bericht und Brief an König Haakon. Sie machten eine photographische Aufnahme und bereiteten sich zur Rückkehr, hinter sich die jammervollste Enttäuschung, vor sich das düsterste Elend! „Vor uns", heißt es im Tagebuch, „liegt eine Strecke von 1500 km mühsamer Wanderung — 1500 km trostlosen Schlittenziehens — 1500 km Entbehrung, Hunger und Kälte. Wohlan! Traum meiner Tage — leb wohl!"

Es ging zum Tode. Scott hat eine „Botschaft an die Öffentlichkeit" hinterlassen, in der er die Ursachen seines Unterganges darlegt. „Der Beardmoregletscher", sagt er, „ist bei gutem Wetter nicht schwer zu überschreiten, aber bei der Rückkehr hatten wir nicht einen einzigen vollkommen schönen Tag; dies und ein kranker Gefährte verschlimmerten unsere böse Lage bedeutend. Wir gerieten in schrecklich höckeriges Eis und Edgar Evans erlitt eine Gehirnerschütterung; er starb eines natürlichen Todes." — „Das Wetter auf der Barriere war das denkbar schlechteste, während sie auf dem Hochgebirge 29—34½° gehabt, sank hier, 3000 m tiefer, die Temperatur auf 34° am Tag, auf 44° in der Nacht und dabei ständig Gegenwind bei unsern Tagemärschen." Oates wurde krank und verließ seine Freunde trotz ihrer Bitten. Er ging aus dem Zelte in den Orkan hinaus — in den Tod! Die letzten drei waren ebenfalls dem Ende ihrer Kräfte nahe. „Wir sind nur 20 km von unserem alten Ein-Tonnen-Lager", schreibt Scott, „mit Brennmaterial zu einer einzigen, letzten Mahlzeit und Lebensmitteln auf zwei Tage. Vier Tage lang können wir das Zelt nicht verlassen — so heult der Sturm. Wir sind schwach, das Schreiben wird schwer, aber meinetwegen bereue ich diese Reise nicht; — wir haben es gewagt — das Glück hat gegen uns entschieden; wir dürfen uns deswegen nicht beklagen, sondern wir beugen uns vor dem Willen der Vorsehung und sind entschlossen, bis zuletzt auszuharren."

Das Tagebuch endet am 29. März mit den Worten: „Es ist ein Jammer, aber ich glaube nicht, daß ich noch weiter schreiben kann. R. Scott. Um Gottes willen — sorgt für unsere Hinterbliebenen!" — Und auf der ersten Seite des letzten Tagebuchheftes steht die Bitte: „Schickt dieses Tagebuch meiner Frau. R. Scott." Das Wort „Frau" ist ausgestrichen und „Witwe" darüber geschrieben.

Acht Monate später wurden die drei entseelten Männer so gefunden, wie wenn sie gestern eingeschlummert wären. Auf dem Kampfplatze waren die kühnen Eroberer des Poles gefallen, auf dem Kampfplatze wurden sie bestattet. Ein gewaltiger Eishügel erhebt sich über dem Grabe, und ein Holzkreuz kündet der Einsamkeit, daß hier Christen schlafen bis zur großen Erweckung.

B. Steinen S. J.



